العرفان حكمة ربانية

شيخ عيسى نور الدين





Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Sentiers de gnose

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

Gnosis: Divine Wisdom



www.onetradition.org


ISBN 978-3-908154-55-6

المحتويات

«طوبى للإنسان الذى يجد الحكمة...
طُرقها طرق نِعَمٍ، وكُلُّ مسالكها سلامٌ،
هى شجرة حياة لممسكيها...»

الأمثال ٣

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلّت منّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مَشْهَدٌ تَمْهِيدِيٌّ

الْبَابُ الْأَوَّلُ
معْنَى الْمُطْلَقِ فِي الْأَدْيانِ

تنقطع الأديان عن بعضها البعض بحواجز متبادلة من عدم الفهم، ويبدو أن أحد الأسباب الرئيسة لهذا الأمر هو أن معنى 'المطلق' يحتل مرتبة مختلفة فى كل منها عن الآخر، حتى إن المضاهاة بينها تكاد تكون وهمًا، فالعناصر التى تتشابه شكلا تتبدّى فى سياقات مختلفة من حالة إلى أخرى، حتى إن وظيفتها تتغير أيضًا إلى حد ما، وهذا أمر راجع للانهائية الإمكان، التى تستبعد التكرار التام، فالسبب الكافى 'لحداثة' ظاهرة ما من وجهة نظر تجلى الممكنات الكونية هو اختلاف علاقتها بما 'سبقها' من ظواهر[1].

فالعوالم لم تُصنع لبعضها البعض، وأسباب خصوصيتها هى ذاتها أسباب تنوعها، ومن هنا يتسم كل منها على حدة بالقصر، وقد نلجأ ببساطة إلى التسليم بهذا القصر ونترك كل عالم منها يتحدث عن نفسه بلغته دون أن نبين أن تلك اللغة ما هى إلا لغة بين لغات أخرى،

[1] قد تبدو كثرة استخدام الحاصرتين '' فى هذا الكتاب راجعة إلى أن التعبيرات التى هى منطقية أصلا لا تحافظ على منطقيتها فى سياق الحقيقة الروحية، والحق أن هذا بعيد عن الحقيقة، والسبب الحقيقى هو أن معانى كثير من الكلمات قد ضمرت فى الاستخدام، أو أنها قد أصبحت تعبر عن ارتباطات بأفكار أشد قصرا، كما لا يصح أن ننسى أن القارئ الحديث يعانى من صعوبات 'القراءة بين السطور' عما اعتاده أسلافه من زمان أقدم لدرجة تستلزم تدقيقا أعمق واستخداما لظلال أكثر من المعانى.

ولكننا نعيش فى عصر يثير فيه تفسير الحضارات كثيرًا من المشاكل، والحق أنها ليست مشاكل جديدة، ولكنها قد أصبحت 'واقعية' و'ملحة' بشكل فريد، يوفر فيها تنوع وجهات النظر التراثية مسوغًا لأولئك الذين يسعون إلى تحطيم فكرة المطلق والقيم التى ترتبط بها، ولا بد من استعادة الفهم لمعنى المطلق فى المواجهة مع نسبية تتوغل حثيثًا فى العدوانية، حتى لو تعين علينا أن نبين النسبية التى قد تتراءى فيها بعض الأمور المعصومة.

***

ومن الطبيعى أن يُعمم الإنسان 'بنية' معتقَده الدينى، فالمعتقَد المسيحى قائم على ربانية المسيح عليه السلام، ومن ثم على العلامات التى تشهد على هذه الربانية ثم على قدرتها على تحقيق الخلاص، ويقوم الاعتقاد على السمات التاريخية لهذه العوامل جميعا. ولن يرى المسيحى الذى قام إيمانه قصرًا على تلك المعايير سوى استحالة المعتقدات التى تقع خارج عالمه الروحى، وسوف يشعر المسلم بالمشاعر نفسها قصرًا على الإسلام لسبب يكاد يكون عكسيًّا، ففى حين تحتل فكرة 'الكلمة التى صارت جسدا' مركز الدين المسيحى، وما الكنيسة لها سوى 'الجسد الأسرارى' فإن المناخ الإسلامى يقوم بما هو على الشريعة الربانية التى تحيط بالمسلم ومجتمعه معا، وهنا نجد أنها مسألة 'الكلية' وليست 'المركزية'، كما أن الرسول عليه الصلاة والسلام ليس المركز الذى تنبع منه كل الأمور ولكنه تجسيد لهذه

الكلية، ويتركز الدين بالتالى فى الكلية لا المتكلم، كما يتركز على السمات الربانية لهذه الكلية أو ذلك التبلور الأرضى للمشيئة الربانية[٢]، والذوق الباطنى الذى يفيض من ممارسة شعائر دينه، وهى التى تضفى على المسلم إيمانه العميق. ولنضف إلى ذلك أن القرآن بوصفه 'المركز' أو العنصر 'المسيحى christic' فى الإسلام يصبح العنصر الذى لا يُقاوم من خلال انتشاره فحسب، ويبدو كنظام ربانى يعمل على تلقى فيض الإرادة الإنسانية وتوجيهها، ففى حين تكمن البركة عند المسيحى فى التعلق بربانية المسيح المخلِّص وحتى فى المشاركة فى صلبه، فإن البركة عند المسلم تكمن على العكس من ذلك فى الانفتاح على كلية تسليم إرادته إلى الله جل وعلا، وهجرتها إلى المشيئة الربانية التى تحيط بمجمل شخصيته الإنسانية بين الروح والجسد، والسعى بين مولده ولقاء ربه سبحانه وتعالى.

فإذا كانت المسيحية 'تضع الربوبية فى الإنسانية' بسر التجسد الربانى، فاليهودية بدورها 'تضع الإنسانية فى الربوبية' فى سر 'الشعب المختار'، فيستحيل فصم رب اليهود عن شعبه، فمن يقول 'يهوه' يقول إسرائيل والعكس، فقد تجلى الوحى الأعظم للتوحيد أو هو التجلى الأعظم للرب فى إسرائيل، فيستمد اليهودى إيمانه الذى لا يتزعزع من 'حقيقة' ذلك التجلى، وهو سر سيناء مع

٢ تُفهم 'المشيئة' فى الإسلام باعتبارها 'كلمة الله' و'الكتاب المنزل غير المخلوق' فى آن واحد.

اختيار ذلك الشعب بعينه، وتقوم عنده مقام 'عنصر المطلق' الذى يستحيل بدونه وجود إيمان يهودى.

***

أما المقولة الغامرة عند المسيحى فهى ربانية المسيح عليه السلام، والتى تنبثق منها فكرة الوساطة بين الله سبحانه والإنسان فى تجلى الرب فى الإنسان، ناهيك عن وساطة أخرى تمثلها السيدة العذراء أو 'أم الرب'. ولكن إذا كانت مقولة الربوبية تفترض سلفًا أن الله سبحانه مفارق، وهو أمر صحيح ولكن ليس من كل أوجهه، فالإسلام يبدأ من فكرة تعالِى الله سبحانه تعاليًا مطلقًا، وهو فى الوقت نفسه أقرب إلينا من حبل الوريد. ونشعر فى ممارستنا للدين أنه محيط بنا ويتخللنا فى آن واحد مثل أثير نورانى، لو كان يصحُّ التعبير بمثل هذه المشابهات، ويصبح سلوكنا هو التوسل الوحيد اللازم لذكر الله عز وجل بكل أشكال الذكر. وقد كان رب اليهود مفارقًا ولكنه كان حاضرًا بين شعبه ويتحدث إليهم أحيانا، وقد كانت فكرة الرب المؤنسن عند المسيحية هى الوسيلة الوسيطة بين الرب المفارق والإنسان، وقد اتخذ منذ ذلك الحين سمت السكينة والرحمة. أما فى الإسلام فالرب 'قريب' دون أن يتأنسن، وليست هذه أربابًا مختلفة بالطبع، فاختلاف التعبير قائم على اختلاف المنظور فحسب، وعلى 'السلوك الربانى' الذى يناظره عند الإنسان، فالله تعالى هو الله سبحانه فى كل أين وحين، ولذلك انضوت هذه السلوكيات

المختلفات فى صيغة كل دين منها فى الدينين الآخرين، ويقوم فى قلب كل منها 'مفارقة' و'قربى'، كما يقوم أيضًا 'عنصر التوسل' والوساطة.

***

إن 'معنى المطلق' لا يقوم بالمنوال نفسه على كل العناصر العضوية بين دين وآخر، ولذلك تستحيل المقارنة بين عناصر الأديان الظاهرية، وتتضح هذه المسألة فى الطبائع المختلفة لحالات التحول عن دين إلى آخر بين المسيحية والإسلام مثلا، ففى حين يبدو التحول إلى المسيحية من جوانب معينة كما لو كان بداية حب عظيم يجعل من حياة الإنسان السابقة غرورًا وتفاهة كما لو كان 'ميلادًا جديدًا' بعد 'موت'، فالتحول إلى الإسلام يبدو على العكس مثل يقظة من حب تعس، أو صحوة من سُكر بيِّن، أو كما لو كان بكارة صباح بعد ليل مضطرب. و'تتجمد النفس موتا' فى المسيحية فى أنويتها المخلوقة، ويصبح المسيح عليه السلام هو النار التى تدفئ كى تستعيد الحياة، أما فى الإسلام فإن النفس 'تنقبض' فى قهر الأنوية ذاتها، ويبدو الإسلام كامتداد فضاء منعش يسمح لها 'بالتنفس' و'البسط' نحو اللامحدود، ويعبر الصليب عن 'النار المركزية' وتعبر الكعبة عن 'لا نهائية المكان'، كما تعبر عنها سجادة الصلاة، وتجريد المضفورات فى فن الإسلام.

ونقول فى كلمات قليلات إن الإيمان المسيحى 'قبض' والإيمان

الإسلامى ’بسط‘ وانشراح كما يقول القرآن الحكيم[٣]، ولكن كلا من هذه الصيغ يوجد بالضرورة فى موقعٍ ما من بنية المنظور الآخر، ’فالقبض‘ و’الدفء‘ يعاودان الظهور فى الإسلام فى ’المحبة الصوفية‘ فى حين تتخلل ’البرودة‘ و’البسط‘ الغنوص المسيحى، ويظهران بشكل أعم فى مفهوم ’سلام المسيح‘ عليه السلام كأساس ’لنقاء القلب‘ والتأمل.

***

وليس هناك كثير عناء فى التحول من تراث آسيوى إلى آخر، سواء أكان هندوسيًّا أم بوذيًّا أم طاويًّا، إذ إن المحتوى الميتافيزيقى جلىٌّ فى كل منها، ويؤكد فيها جميعًا على طبيعة التنوعات النسبية فى ’الميثولوجيات‘ المختلفة، ويسهل على كل تراث منها أن يستوعب عناصر التراثيات الأخرى، فالرب الكلمة فى الشنتوية يصبح بوديساتفا فى البوذية دون تغير فى معناه الجوهرى، حيث إن الأسماء تغطى الحقائق الكلية، ولكن التغير فى الأديان السامية الثلاثة يشبه التغير الكوكبى، إذ إن ’المواضع الخيميائية‘ لا بد أن تعتمد على التوحيد ذاته رسوليًّا كان أو مسيحانيا، حتى إن الشكل المخصوص منها يحتكر الإنسان بكليته، ’فالمفاتيح الروحية‘ تبرز باعتبارها ’حقائق‘ مذهبية جامعة مانعة وإلا تعرضت للتعطل. والعرفان فحسب هو صاحب الحق فى

٣ ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ، وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ، الَّذِى أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ الشرح ١-٣، ونجد آية أخرى ﴿فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...﴾ الأنعام ١٢٥.

الوعى بأن المفتاح ما هو إلا مفتاح[٤]، والبرهان الميتافيزيقى يجُبُّ كلا من اليقين الفيزيقى والظاهرى فى الحالات التى قد يُطرَح فيها هذا الموضوع، واليقين من ناحية أخرى على هذا المستوى الأخير لا يمكن أن يُضعِف أو ينفى ما يقوم بذاته من المبادئ، وهى 'الأفكار' السرمدية لله سبحانه.

***

وتنعكس الاختلافات بين الأديان تمامًا فى فنونها الشعائرية المختلفة، فمقارنة الفن القوطى فى زُخْرُفِه المقصود وتعبيره الدرامى المتوهج

٤ عندما يدقق المرء النظر فى النيات التى تكمن وراء التعبير اللفظى فإنه يرى كيف أن رفض الإسلام الصريح لربانية المسيح عليه السلام لا ينبع من رفض منظور التوحيد لحقيقة أساسية فى دين آخر، بل لأن بنيته العقلية الفطرية مانعة للصياغة المسيحية للفكرة، أى إن الإسلام يفصل بين أقنومية الإله والإنسان بحسب المراتب التى تنتمى إليها كل طبيعة من الطبيعتين على حدة، وهو يذهب إلى ذلك لأنه يرى الوجود فى صورته قبل الكونية فحسب، وهذا المنظور الذى لا يسلم من احتمال الوقوع فى انحراف تعصبى يهدف فى الوقت ذاته إلى التحسب لمخاطر 'تأليه' الإنسان الفرد، أى مخاطر 'الإنسانية' الفردية بكل ما يترتب عليها، ويصبح ذلك درعا واقيا من 'التأليه' كما تعنى مقولة المسيح عليه السلام «قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن» يوحنا ٨ : ٥٨، وفى المنظور الإسلامى تعنى 'كلمة' الرب السرمدية غير المخلوقة أى العقل المفطور بالكلمة سابق الوجود مبدئيًا على كل التجليات الزمنية وحتى النبوية منها. أما عن إنكار القرآن صراحة لصلب المسيح عليه السلام، فقد صرحنا مرارا بأن هذه مسألة لاهوتية وليست تاريخية، وقد وجدنا وجهة النظر ذاتها عند ماسينيون فى عمل له بعنوان رؤية المسيح فى منظور الإنجيلية عند الغزالى *Le Christ dans les Evangiles selon Al-Ghazali*، ... ويقول أبو حاتم بناءً على رأى أحد شيوخه الذى لم يذكر اسمه إن بداية الآية القرآنية رقم ١٥٧ من سورة النساء لا تنكر الصلب بأى شكل، ويجب أن تفسر بعد الاعتبار فى نهايتها «... وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا، بَل رَفَعَهُ اللهُ إِلَيْهِ.. »، وحيث إن المسيح عليه السلام رفع شهيدا فإن القرآن الحكيم يتحدث عن موت الشهداء بقوله «وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» آل عمران ١٦٩.

بالفن الإسلامى فى تأمله وفطريته التى تطارح بجمال تصميمها الهندسى بطولية وأسرارية الكاتدرائيات تؤدى إلى أن الإسلام هو منظور كلية الوجود الربانى، إذ إن 'الله فى كل أيْنٍ'، وتتفق مع 'المعِيَّة' فى مبدإ 'كان الحق منذ الأزل'، وتستهدف تجنب كل 'خصوصية' أو 'وقائعية فردانية' زمانًا ومكانًا، ذلك بالرغم من أنه كدين يشتمل بالضرورة على 'وقائع فردانية' تهدد بالتحول إلى بطلان أو حتى إلى عبث، وبتعبير آخر فإن الإسلام يتوجه إلى ما هو 'مركز فى كل أين'، وهذا هو السبب الذى يجعله على المستوى الرمزى يحول الصليب إلى مكعب أو إلى نسيج، فهو يذيب 'التركيز' ويعمم 'التخصيص' إلى أقصى حد ممكن فى دنيا الفن كما فى عالم المذهب، ويعارض أية صيغ فردانية، أو أية أسرارية 'شخصانية'.

وإذا كان علينا أن نعبر عن أنفسنا بلغة الهندسة فيجوز القول بأن النقطة التى تسعى إلى الظهور الفردانى كى تصبح مركزًا مطلقًا تبدو فى فن الإسلام وشريعته على السواء كما لو كانت اغتصابًا للمطلقية الربانية بما يجعلها شركًا بالله سبحانه، فليس هناك سوى مركز واحد، ولذلك كان الإسلام مناهضًا للصور التى لها مركز واحد، وخاصة التماثيل، وحتى لو كانت للرسول نفسه عليه الصلاة والسلام بصفته المركز الإنسانى للتراث، فلا حق له فى التفرد على شاكلة المسيح عليه السلام فى المسيحية، ويُمنع من ذلك بالتعميم الذى يشتمل على كل الرسل. ويصدق الأمر نفسه على القرآن أو

الإسلام فى تكامله مع 'نسيج' كلى و'إيقاع' كونى، حيث سبقته 'كتب' وأديان أخرى، ودوره هو استرجاعها فحسب، وتستحيل الكعبة وهى مركز العالم الإسلامى إلى فضاء بمجرد أن يدخل المرء فى حرمها، ويصح الاتجاه إلى القبلة نحو أى من الجهات الأربع، فلو كانت المسيحية تشاكل نارًا مركزية فإن الإسلام يشاكل صفحة من الجليد الذى يوحد ويسوى كل شىء، ومركزه قائم فى كل مكان بلا تخصيص[5].

***

وهناك اختيار فى جميع الأديان بين السعى إلى الحياة الآخرة والسعى إلى الأولى، كما أن أمام العقل الملهَم خيارًا بين الحق والباطل، وهناك أيضا اختلافات فى العلاقات بمعنى أن يكون السيد المسيح عليه السلام هو الحق لأنه هو المخلِّص، حيث تبرز أهمية النجاة والخلاص الظاهر على الحق الخفى، وحين تخطر فكرة النجاة والخلاص فى الإسلام فإنها تبدأ من تمييز ميتافيزيقى بأنه لا إله إلا الله، وهذا حق ينجِّى ويخلِّص، ولكن سواء أكانت النجاة مسألة تتعلق بالمسيحية أم بالإسلام أم بأى تراث آخر فالحق الميتافيزيقى يخلِّص بفضل كليته، ويحدُّ القيم بين الأمور فى كل الأديان على السواء، وحيث إن الحق يحيط بكل شىء من ظاهره وباطنه فليس فيه 'آخرة' ولا 'أولى'، ولا خيار إرادى من أى نوع كان، فلا

٥ ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة ١١٥.

يعتد فيه سوى بما هو جواهر كلية، وهذه الجواهر قائمة فى كل أينٍ ولا أينَ لها فى الوقت نفسه، وليس أمام الإرادة على مستوى تلك الجواهر أى اختيار، فيقول أرسطو «إن النفس هى ما تعرف».
وهذه السكونية التأملية قائمة فى تجريد المساجد، وفى كثير من الكنائس الرومانسكية، وفى بعض أفضل العناصر فى الفن القوطى الشعائرى، وبخاصة فى النوافذ الزهرية التى توحى 'بمرائى العرفان' فى محاريب المحبة الربانية.

ويحسن أن نعود ولو تكرارًا إلى توازٍ معين، فإذا كان يمكن أن نعرِّف المسيحية جزئيًا على الأقل بمعونة كلمات مثل 'المعجزة' و'المحبة' و'المعاناة'، فالإسلام بدوره سوف يُعرَّف بثلاثية 'الحق' و'القدرة' و'الفقر إلى الله'. فالتقوى الإسلامية تجعل المرء يتفكر فى 'حاضر' حركى وليس انفعاليا، يغشاه ضياء أبيض منعش، بدرجة أقل مما يستشعر بها 'مركزا' يشع بدفء حنون وهو الشكل المسيحى للبركة، والفوارق فى هذا المجال لا يمكن أن تصل إلى حد المطلقات، والتنسك الإسلامى يتميز بجفاف ينتمى إلى الصحراء، ونادرًا ما تظهر فيه الانجذابات الدرامية التى يصطبغ بها تنسك الغرب المسيحى، ولكنه يتميز أيضًا فى مناخه الأبوى الفقير بعنصر موسيقى وغنائى يعيد إلى الأذهان مناخ التنسك المسيحى على أسس مختلفة.

لقد ذكرنا سابقًا أن الإسلام يميل إلى القيام على عنصر 'الحق'،

وذلك للقول بأنه ينظر إلى غاياته من منظور 'محو الشخصية' الذى يعمل على محو المركز المادى فى 'الميثولوجيا' الإسلامية. ولا شك أن المسيحية سوف تميل إلى الاعتقاد بأن 'الحقيقة الربانية' التى جسَّدها المسيح عليه السلام لها أولوية على 'الحق'، إذ إن الأولى ملموسة والثانية مجردة، وهو الأمر الذى يحدث حينما يُختزل 'الحق' إلى مستوى الفكر الجدلى، ولكن يجب ألا نغفل عن أننا لا علم لنا 'بالحقيقة الربانية' إلا فى ضوء الحق الميتافيزيقى، وأيًّا كانت درجة فهمنا له، ومن زاوية أخرى فإنه عادة ما تستخدم كلمة 'حق' كمرادف للواقع، فيقول السيد المسيح عليه السلام «أنا هو الطريق والحق والحياة»، وهذا هو ما يفهمه الإسلام. فلا علم لنا بما وراء الحق، ولنا الحق فى إطلاق صفة 'الحق' على ما هو 'واقع'، وهى اصطلاحية لا خطر منها على الصفة الفعالة 'الملموسة' لمعرفتنا 'المجردة'، وعلى كل حال فإن التجلى 'الذاتى' للمطلق ليس أقل حقيقية من تجليه 'الموضوعى' فاليقين ذاته معجزة.

وهنا سؤال سوف يُطرَح حتمًا ألا وهو تاريخية الظواهر الدينية العظمى، فهل يتعين علينا أن نؤمن على وجه أعمق بالأديان التى تستطيع أن تدفع بالحد الأقصى من البراهين التاريخية؟ والإجابة عن هذا السؤال أنه ليس هناك فوارق ميتافيزيقية أو روحية بين الحقائق، سواء أتجلَّت فى سياق وقائع زمنية أم غير ذلك من الرمزيات، ويعنى ذلك فى صياغة ميتافيزيقية على سبيل المثال أن

صيغ التجلى تناظر الاحتياجات الذهنية لمختلف الجماعات الإنسانية. وإذا كان لبعض العقليات أن تفضل العجائب التى تُعد 'مستحيلة' على 'الوقائع' التاريخية، فذلك راجع إلى أن العجائب التى لا يستطيع دين أن يستغنى عنها تعبر عن التعالى عما يتعلق بالوقائع الأرضية، ويغرينا ذلك بالقول بأن 'الاستحالة' هى سبب كافٍ للعجب، وذلك الاحتياج اللاواعى للشعور بجوهر الأمور هو الذى يفسر الميل إلى المبالغة التى تتسم بها بعض الشعوب، فهى أثر من حنينهم إلى اللاتناهى. والمعجزات تعنى تدخل العجائب فى دنيا الحس، فمن يعترف بوجود المعجزات عليه أيضًا أن يعترف بمبدإ العجب بما هو، ويتعين عليه حتى احتمال المبالغات التدينية على مستويات معينة. إن ملاءمة العجائب 'الميثولوجية' من ناحية ووجود تناقضات بين الأديان من ناحية أخرى لا تعنى أية عبثية فى حدود دين معين بأكثر مما تعنى التناقضات الداخلية التى نصادفها فى كل الأديان، وهذه العوامل هى التى تبين، كل بطريقته، أن الحقيقة عند الله تعالى كامنة قبل كل شىء فى القوة المؤثرة للرمز على التنوير وليس فى حرفيتها فحسب، وهذا يثبُت بأكثر من ذلك فى أن حكمة الله سبحانه فيما وراء كل الكلمات، وتدمج كثيرًا من المعانى فى التعبير الواحد[6]، وغالبًا ما يكون غموض التعبير سواء أكان ناتجًا عن الحذف أم

٦ يقول القباليون إن الكلمة الواحدة من التوراة تشتمل على معان كثيرة كما تتطاير شرارات كثيرة من دَقَّةٍ مطرقة واحدة .

التناقض باعثا على الشعور بغنى وعمق المعنى، وهذه هى العلة من تنافر بعض تعبيرات المتون المقدسة. فالله تعالى يبين تعاليه عما يتعلق بقصور منطق الإنسان، ولا يمكن للغة الإنسانية أن تصبح ربانية إلا بشكل غير مباشر فحسب، فلا تستقيم كلماتنا ولا منطقنا مع الغايات الربانية، والكلمة اللامخلوقة تخترم القول المخلوق فى حين ترشده فى الوقت ذاته إلى الحقيقة الملموسة المنجِّية المخلِّصة.

فهل يؤدى ما تقدم إلى أن الأساس التاريخى، أقل قيمة من الأساس الميثولوجى أو الأساس الميتافيزيقى الخالص من وجهة نظر الروحانية، اعتمادًا على أن المبادئ أهم من الظواهر؟ ولاشك أنه ليس كذلك، ففيما يتعلق بمسألة الرمزية فإن قيمتها هى مدى قدرتها على إضفاء معنى أعظم من معنى الأساس التاريخى واستبداله بالحقيقة الرمزية والميتافيزيقية التى يعبر عنها، إلا أن الأهمية التاريخية تظل على قيمتها فيما يتعلق بالمؤسسات الدينية. ومن وجهة نظر أخرى لا بد من مراعاة أن الرواية التراثية هى دائمًا حقيقة، فبعض السمات الأسطورية التى أقحمت على الحياة التاريخية لبوذا مثلا، وقد تعددت بصور كثيرة، تعبر عن حقائق روحية يصعب التعبير عنها دون إسهاب[٧]. ولا شك فى أن الصيغة التاريخية ضرورية

٧ لا يعنى أن تحذو حياة بوذا التى تتسم بشكل تاريخى من حيث صفاتها الرئيسة حذو أسطورة 'إندرا' فهى أسطورة بذاتها، وبشكل لا يختلف عن تأثير النبوءات التى تنبأت بالمسيح عليه السلام فى إنكار حقيقته التاريخية، وعلى العكس من ذلك فإذا كانت الخطوات الأولى لبوذا بعد استنارته تميز بظهور غامر لزهرات اللوتس فإن هذه الحقيقة

فى عالم يعيش على ميراث التأريخية اليهودية والوضعية الأرسطية، وحالات تأسس فيها الوحى على التاريخ بشكل جلى بالمدى الذى تحقق به ذلك، فالوحى لم يتقاعس فى أن يتزيًا تمامًا بصور أحداث الحياة الأرضية، ودون أن يرتبط بأية رمزيات لاتاريخية، ولكن لا بد لنا من مراعاة أن شدة الإصرار على التأريخية وليس التاريخية بما هى قد تؤدى إلى غموض المحتوى الميتافيزيقى للحقائق المقدسة أو هى تعكر شفافيتها، وقد تصل حتى إلى نقد جارح يؤدى إلى تآكل التاريخ ذاته وتهوين شأن أمر ما زالت عظمته فوق متناول الأفهام[٨].

والذين يفضلون الصرامة التأريخية على ميثولوجيات آسيا سوف يقولون بأن البراهين التاريخية تثبت صدق فاعلية وسائل البركة، وتلزم الإشارة فى هذا السياق إلى أن نقول أولا إن براهين التأريخ فى هذا المجال بالتحديد لا تملك أن تكون شديدة الصرامة، وثانيًا

تنتمى إلى مرتبة الخفاء وليست غير حقيقية بأى شكل كان.

٨ أحد الأمثلة على هذا الأمر هو التهوين 'الديموقراطى' للعذراء المقدسة الذى انتهجه بيجوى Péguy وكثير غيره، والمثل الآخر ليس 'النقد الأثرى' فحسب بل حتى 'النقد النفسانى' للحقائق المقدسة، وهو تشوه يقع على طرف نقيض من وعى العقل الملهم، كما أنه يستبعد إمكانية فهم الحقائق المطروحة. وليست التفاسير الحديثة سوى رسم شائه للتأويل القديم لو بقى بينهما أثر من علاقة، إذ تبدأ أول ما تبدأ بالتشكيك والتحيزات فى صورة عقائد، ويتمخض عن تلك العقائد أمورٌ مثل 'استحالة' أن ينتمى كتاب معين إلى تاريخ أسبق من تاريخ معين، أو أن يستحيل على ناسخ أن ينسخ كتابا ولو كان مقدسا دون تغيير فى كلماته، وتستنتج استدلالات واستقراءات باهظة من أصغر الظواهر ومن أشنع التناسبات، فى حين أن كل المعطيات الإيجابية تقوم على عكس تلك المبادئ الزائفة.

إن التراث بما هو وبكل ما يشتمل عليه من رمزيات ومذاهب ومقدسات، ناهيك عن معايير أخرى أقل تحددًا، يطرح براهين وافرة لا تدحض عن الأصل الربانى وسلامة شعائر العبادة لتلك العقائد، أى استيفائها لشروط التراث، ونمو ذلك الأصل فى القداسة ووسائل البركة هو مؤشر أكثر إقناعًا من التأريخية، ناهيك عن القيمة الكامنة فى متونه المقدسة، فالتأريخ فى غالب الأحوال لا يستطيع أن يتثبت من شىء على وجه اليقين، ولكن التراث وليس النقد هو الضامن لتلك القيمة، حتى إنه يضمن معها الرمزية اللاتاريخية فى الوقت ذاته. إن المعجزة الواقعية والسرمدية للتراث هى التى تدحض الدفع بأنه ليس هناك شاهد على التاريخ المقدس باق على قيد الحياة، إلا أن الأولياء والقديسين هم شهوده، وبطريقة تختلف كلية عن طرق المؤرخين. وإنكار ضمان التراث للحق سيؤدى فى النهاية إلى السقوط فى الاعتقاد بأن هناك نتائج بلا أسباب.

ولا شك أنه ليس هناك حق 'منضبط' أكثر من التاريخ، ولكنا نؤكد أن هناك حقًا أكثر 'حقيقية' من الوقائع. والحقيقة الأعلى تشتمل على 'الانضباط'، ولكن الانضباط ليس بقادر على افتراض الحقيقة الأعلى، والحقيقة التاريخية هى أقل حقيقيةً من الحقيقة العميقة التى تحاول أن تعبر عنها كما تعبر عنها الأساطير أيضا، فالرمزية الأسطورية أكثر حقيقية قطعًا من الوقائع المحرومة من الرمزية، وهذا يعيدنا إلى ما كنا نتحدث عنه آنفًا، أى إن الملاءمة الميثولوجية

والتاريخية لظهور العجائب بالإضافة إلى وجود عقائديات متناقضة تشهد أن الحق عند الله جل وعلا فوق كل شيء، وعلى كفاءة الرمز، وليس الوقائع المتجردة من الرمز، على التعبير.

ولا بد أن نميز فى وجهة النظر السالفة من التأريخية أو عدمها ثلاث درجات هى الميثولوجيا والمؤرخون الأكْفاء والمؤرخون المنضبطون. ونجد الدرجة الأولى منها فى كل الميثولوجيات الحقة، كما نجدها فى الروايات التوحيدية عن الخلق، والدرجة الثانية نجدها فى الروايات قبل التاريخية، وسواء أكانت تتعلق بنوح أم بيونس عليهما السلام أو بغيرهما من الأنبياء، أو بالأفاتارات الإنسانيين الفيشنويين[٩]، وربما بدأت التأريخية المنضبطة لليهودية فى سيناء، ثم ظهرت فى المسيحية فى العهد الجديد بأكمله[١٠]، ولكن ليس فى

٩ يُعد الأفاتارات البشر فى مرتبة الرموز الميثولوجية، إلا أن من الضرورى أن تجنب وضع الظواهر التى تناقض تجارب الألفية الأخيرة فى هذه المرتبة، ونحب أن نسجل ملاحظة عن إنكار تاريخية حب الجوبات *gopis*، فلو أن رمزية كهذه كانت أمرا ممكنا فلها الحق فى أن تحتل موقعها فى مستوى الوقائع أيضا، ونجد فى ذلك أمرا يناظر «نشيد الأنشاد الذى لسليمان» حيث يحتفظ المعنى الحرفى بكامل حقوقه، إذ إنه موجود وقائم فى الحقيقة، وليس للأخلاق أن تختلط بالحقيقة التى تسرى فى كل مراتب الوجود.

١٠ يمكن أن نلاحظ هنا تغيرات معينة مثل حالة وجود ثلاث شخصيات لمريم المجدلية، كما أن هناك بعض السمات المتناقضة فى قصص الأناجيل، ويبدو لنا أنها إشارة إلى أمور مقدسة. وفى حين أنها قائمة فى الزمن فهى أيضا فيما وراء التاريخ، ومثل تلك 'اللامنظومية' لا تعترض المشيئة الربانية، كما أنها توجد أيضا فى الفن الشعائرى، وتبدو فيه مثل 'انفتاحات' تحمى فيض 'الحياة' اللامتحددة، وهذا يرقى إلى القول بأن كل شىء فى الأرض يتسم بالنقص فى عين السماء. وهناك شىء من ذلك أيضا فى الحرية البالغة التى يتناول بها العهد الجديد مقولات المتون، فيرفض المنطوق الربانى فى تبلوراته 'ثوابت' معينة، ومجرد قراءة الأناجيل كافية من وجهة نظرنا لكشف المقولات الاصطناعية التى تهدف إلى تدمير

'الأبوكريفا'، ولا فى الأسطورة الذهبية، فضلا عن أنها ليستا من الكتب القانونية، وهى واقعة أضفت عليها تجاهلا لا يليق بها، حيث إن الرمزية هى أداة الحقيقة اللازمة، وأخيرًا نصل إلى الإسلام فنجد أن التأريخية المنضبطة تتعلق بحياة الرسول صلى الله عيه وسلم وصحابته رضى الله عنهم، وبالحديث الشريف وأحاديث الصحابة التى أقرها التراث[11]، وليس بالقصص والأحداث المنسوجة بالرموز عن الأنبياء الذين سبقوا الإسلام، ولكنها كانت أسطورية بشكل ما، وقبولها حرفيًا هو أن يترك المرء ذاته لتستقبل الإلهام من فضائلها الخيميائية، حتى لو كان هناك عجز فى الفهم[12].

أصول المتون، والذين يناقضون التراث ويعلون من قيمة 'النقد' أو 'التحليل الموضوعى' ينسون ما هو ضرورى حقا أى الذكاء، وبدونه تنهار أعلى المناهج قدرا، والحق أن الذكاء السطحى غالبا ما يرتبط بميل إلى النقد، بافتراضه أن الشك فى برهان ما هو دليل كاف على الذكاء.

[11] هناك رأى شائع يقول إن كل أعمال الرسول عليه الصلاة والسلام وأحاديثه التى سجلتها السنة قد انتحلها لاهوتيون معينون من ذوى المصالح، ويتجاهلون الاستحالة النفسية لهذه الفرضية، ويبدو نسيانهم أيضا لحقيقة أن أولئك المنتحلين كانوا مؤمنين بالله سبحانه ويخافون الجحيم، ولا وزن لذلك عند المدعين للتراث ولا الإجماع الرشيد، وهذا يثبت الجهل بما يستحيل وما يمكن فى تراث ما، وهو فى الأساس جهل بماهية التراث، لقد كانت العقلية العربية حذرة مدققة بشكل بالغ فى قبول حديث دون معرفة سلسلة الإسناد، ناهيك عن السماح لها بانتحال نص زائف، وادعاء العكس هو اعتراف بأن هناك من الناس من يخاطر باللعنة بسبب التقوى، ويقول الذكر الحكيم ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ البقرة ٧٩ وتشهد حقيقة أن المحدثين قد بدءوا مبكرا فى إنكار انتحالات معينة على صحة ما قيل توا.

[12] لا تختلف الصدمة التى يعانيها المسيحى عندما يقرأ القصص التوراتية فى النص القرآنى عن الصدمة التى كان يعانيها اليهودى أمام عبارات العهد الجديد عن الأنبياء، ناهيك

والمنظور التاريخى بكل أهميته التى يعلقها عليه مستوى مذهب معين من الدين المسيحى منظور مشروع فحسب، بالدرجة التى يمكن بها تضمينه فى اللاتاريخية الأفلاطونية، 'فالأقنومية' المسيحية مشتقة من حقيقة التجسد، ثم من طبيعة المحبة 'البهاكتية' للمسيحية، وهى طبيعة لا تحول دون احتواء هذا الدين على ميتافيزيقا وعرفان، فالمسيح عليه السلام هو «نور العالم»، لكن العرفان ليس للكافة، ولا يستطيع أى دين أن يكون ميتافيزيقيًّا فى مظهره، أما الأفلاطونية والتى ليست دينا، فهى للجميع. و'التأريخية' المسيحية التى تواصلت من 'التأريخية' اليهودية تعنى أنه ليس لديها عقدة الامتياز على وجهات النظر الأخرى، كما لا تشعر بالدونية طالما كانت الخصيصة المطروحة موضوعة فى المستوى الذى تنتمى إليه حقا.

***

هل تعلو غاية الإيمان على الإيمان ذاته أم هل يعلو الإيمان على غايته؟ من الطبيعى أن الغاية هى التى تعلو على الإيمان، حيث إن الغاية هى التى تحدد الإيمان وهى علة وجوده، ولكن الإيمان من وجهة نظر معينة وفى حالات معينة يصبح أكثر أهمية من محتواه، ويستطيع أن يفتح أبواب السماء بالرغم من عدم كفاءة بعض غاياته المباشرة. ويشتمل الإيمان على قطبين أحدهما موضوعى ومذهبى،

عن نسيان المسيحيين الغريب للتفسير اليهودى، وهو أمر جوهرى فى فهم العهد القديم، ويمكن أن يسد كثيرا من الثغرات.

والآخر ذاتى وأسرارى، والحالة المثالية هى كمال الإيمان فى مناخ حقيقة رشيدة، والإيمان ينشأ من فكرة، ونوعية الفكرة هى التى تحدد نوعية الإيمان، إلا أن تناقض الإمكانات الكلية وخفاءها قد يسمح بتفوق قطب 'الإيمان' على قطب 'الفكرة' حتى إن التبتيين يقولون «لو أن ضرس كلب اتُّخذ على سبيل الخطإ موضوعا لإيمان حار مخلص فإنه يتوهج بالنور»[١٣]، ويجوز فى الواقع وجود إيمان يحمل خاتم الحق فى مادته ذاتها، ولا يستطيع الوعى العادى أن يعيها، شريطة ألا تلوث الخطايا الكامنة حرارة الإيمان التى لا بد أن تكون متوهجة نقية نبيلة بما يحافظ عليها من السقوط فى الكبائر، وإيمان كهذا يصبح مثل بصيرة 'وجودية' بغايتها 'الملْهَمة'. واحتمال وجود إيمان يتفوق على العنصر 'الفكرانى' ويجبره على الانصياع للحق يفترض عقلية تأملية تحررت من كثير من المعوقات. ثم إذا عوَّض عمق الإيمان عدم قدرة موضوعه على الثبات، فلا بد أن تشع هذه الفكرة كالضياء، ومهما بلغت من ضعف فلا يمكن أن تشع ظلاما، وهناك كثير من الأمور المستحيلة على هذا المستوى.

ومن السهولة بمكان فهم الاحترام البسيط الذى يُكنّه بعض البهاكتيين للانضباط الحرفى 'كلمة بكلمة' فى الشريعة أو العبادة، لو أخذنا 'ذاتيتهم' فى اعتبارنا، ونحن لا نقول 'فرديتهم' التى ترى كل معايير

١٣ هناك رواية عن 'فالميكى' الذى كان يذكر الاسم الربانى لـ'راما' مقلوبا إلى 'مارا' وهو الشرير إلا أن إيمانه نجّاه، والمبالغة فى هذه القصة تهدف إلى تأكيد مغزاها.

’الحق‘ فى حدة الإيمان وإنكار ’الذات‘، والحق أن ذلك السلوك لا يسهل اتباعه فى كل المناخات التراثية، ما لم يكن فى الاعتبار بعيدًا عن أمور المذهب تلك الأرواح البسيطة التى تخلص إخلاصًا مؤثرًا فى تدينها، والتى نجد على شاكلتها كثيرًا من البسطاء تحت قبة السماء sub omni coelo، ولا نرغب بالطبع فى الخلط بين السذاجة والزندقة الباطنة حتى لو كانت سلبية، ذلك بالرغم من أن كل مفهوم محدود له جانب عرضى من الزندقة من وجهة نظر الحقيقة الخالصة، وكل ما نرغب فى قوله هنا ليس أن الخطيئة هى التى يمكن أن تكون صائبة، ولكن نقول بأن الامتياز الذى يحققه نوع من سحر النفس على صحة الرمز هو أمر قابل للوجود مثل ’الاستثناء الذى يثبت القاعدة‘، ولا بد من اعتبار هذا البعد إذا كنا نرغب فى اكتناه كل جوانب الحركة السرمدية بين الله سبحانه والإنسان. ولدينا إذن إمكانية ربما تخص البشر ذاتهم أكثر مما تتعلق بالكيفية التى يراهم بها الله تعالى ويحكم بها عليهم فى مجمل أسرارية ’الإيمان الذى يحرك الجبال‘ وينجى ويخلص أيًا كانت درجة جهلنا، ويحدث فى كل إيمان عميق أن تنعكس قطبيته الطبيعية بشكل معين عندما تبدو غاية الإيمان ’مجرد كلمات‘ حرفية من ظاهرها، ولكن هذه الحالة بالضبط هى التى لا تتأثر بها العلاقة الطبيعية للأمور، حيث إن الرمز الذى تمثله يحتفظ بكامل قيمته.

***

إن العرفان أو الفلسفة الخالدة philosophia perennis هو الترجمة بين مختلف اللغات الدينية، والصيغة التى يتجلى بها العرفان 'رأسية' بدرجة ما، و'لا موصولة'، وهى أشبه بالنار من الماء، بمعنى أن النار تنبثق من الخفاء ثم تذوب فيه[١٤]، فى حين أن الماء دائم الظهور فى الوجود على اختلاف صوره. والأساس الذى لا غنى عنه هو المتون المقدسة التى لا تحول، وهى مصدر الإلهام والمعايير الثابتة لكل صور العرفان[١٥]. والوعى المُلهم فوق العقلانى هو فى الحقيقة 'ذِكْرٌ' وليس 'فكرًا مكتسبًا'، والعقل الملهَم فى هذه الحالة لا يأبه بشىء خارج ذاته من حيث المبدأ، إذ تكمن كل المعرفة المتاحة فى الجوهر المضىء للعقل الخالص، وهو ما يعرف بالكلمة logos 'لقرابتها بالجوهر'، وما الذكر إلا تفعيل له بفضل سبب عارض، أو إلهام خالد لإمكانية سرمدية فى كنه العقل الملهم. ويصح التمييز فقط عندما يتعلق الأمر بالنسبى حتى لو كان فيما وراء الخلق وعلى مستوى الوجود ذاته، وهذا ما يفسر لماذا شُبِّهَ الوعى الملهَم بالنوم العميق، ولكنه وعى يقظ وليس نومًا سلبيًا فى طبيعته الأعمق، وهو لا يشبه الأحلام، إذ إن العقل الملهَم يتطابق مع وجود الأشياء

١٤ تمثل 'بوذية الزن' بلا مذهبيتها هذا النوع من العرفان.

١٥ يقال فى اليهودية ما معناه إن الله جل شأنه قد أوحى لموسى عليه السلام بالجوانية فى الهيكل، وقد فقدت فيما بعد، إلا أن بعض الحكماء استطاعوا إعادة تأسيسها على التوراة.

بذاتها[16]، ولهذا بيّن العرفان عمق التواصل بين الصور المتنوعة من الوعى بالمطلق.

وقد يسأل البعض، وما الغاية من هذا الوعى؟ والجواب أن الحق وحده هو الذى يحرر، أو أنه ليس هناك 'لماذا' فيما يتعلق بالحق، فهو ذكاؤنا، وحريتنا، ووجودنا ذاته، وإذا لم يكن فلن نكون.

١٦ بهذا المعنى يعبر الإنجيل عن الكلمة التى هى نور، أى العقل الربانى «كل شىء بِهِ كان، وبغيره لَم يكن شىء مما كان» يوحنا ١: ٣

الْبَابُ الثَّانِى
تَنَوُّعُ الْوَحى

وإذ توصلنا إلى أن الحق واحد، ألا يحق لنا استنتاج أن الوحى أيضًا واحد، وأن من الممكن أن يكون فى العالم كله تراث واحد؟ وعلى هذا نجيب أولا بأن اصطلاحى 'الحق' و'الوحى' ليسا متساويين بشكل مطلق، إذ إن الحق هو فيما وراء الصور وكل أشكال التعبير، فى حين أن الوحى أو التراث الذى ينبثق منه ينتمى إلى مرتبة الصور بطبيعته، والحديث عن الصور يستتبع الحديث عن التنوع، وكذلك عن التعدد والكثرة، ويتأسس وجود الصور وطبيعتها على التعبير والتحديد والتمايز، وما يتخذ شكلا فإنه يكتسب بموجبه عددًا وهنا يكون التكرار، ويضفى مبدأ التشكل الذى تلهمه القدرة الربانية اللامتناهية تنوعًا على ذلك التكرار. والحق أن المرء يمكن أن يستوعب فكرة أن يكون هناك وحى وتراث واحد لعالمنا الأرضى هذا، أو أن التنوع يجوز أن يتحقق فى عوالم أخرى لا يعيها الإنسان، إلا أن ذلك يعنى الفشل فى تفهم أن ما يحدد الاختلاف بين الصور هو الاختلاف بين الأوعية البشرية القابلة لاستيعابه. لقد انقسمت الإنسانية فى آلاف من السنين إلى فروع مختلفة الأسس، وهى تشكل على حالها ذلك 'إنسانيات' كاملة انغلقت كل منها على نفسها بدرجة ما، وتنوَّعت القابلية الروحية واختلفت أصالتها، مما استلزم وجود

انعكاسات متفاضلة للحق الواحد. ولنراعِ هنا أن هذا الأمر لا يتوقف على الأعراق، ولكن على الجماعات الإنسانية فى الغالب، وربما كانت بالغة التنوع، ولكنها خاضعة للأحوال العقلية التى تجعل منهم فى كليتها أوعية متجانسة لاستيعاب الروحانية، وهذه الحقيقة لم تمنع بعض الناس من المقدرة على هجران الهيكل الذى ينتمون إليه، فليس للجماعة الإنسانية علاقة بالمطلقات. وحيث إن الأمر هكذا فيمكن القول بأن صور الوحى المختلفة لا تتعارض فيما بينها، إذ إنها لا تنطبق على الأوعية الإنسانية ذاتها، والله جل شأنه لا يوجه الرسالة ذاتها إلى أوعية ذات طبائع متنوعة، تتناظر استعاريًّا مع الأبعاد المختلفة التى لا تتفق شكليًّا، فالتناقضات تطفو فى مستوى واحد فحسب. وأبرز الخلافات بين صور التراث هى من قبيل اللغة أو الرمز، فالخلافات قائمة فى الأوعية الإنسانية وليس فى المبدإ الربانى، وهو ما يماثل القول بأن الخالق جل جلاله لا يمكن أن يشاء أن تكون الدنيا وألا تكون فى آنٍ واحد.

وإذا كانت صور الوحى تستبعد بعضها بعضًا فذلك أمر لازم، لأن الله تعالى يعبر بالصيغة المطلقة، ولكن المطلقية تحدد الكلى الجوهرى وليس الشكل العرضى، وتنطبق على الشكل بمعنى نسبى ورمزى فحسب، إذ إن الشكل رمز للمضمون، وكذلك رمز للإنسانية ككل، التى يتوجه إليها ذلك المضمون. ولا يجوز تصور أن الله سبحانه سوف يقارن صور الوحى المتنوعة من خارجها كما يفعل التلاميذ،

ولكنه يحتفظ بذاته فى قلب كل وحى منها فيبدو كما لو كان هو الوحى الأوحد، والوحى يتحدث بلغة مطلقة لأن الله عز وجل مطلق، وليس لأن الشكل مطلق، وبتعبير آخر نقول، إن مطلقية الوحى مطلقة بذاتها، ولكنها ذات شكل نسبى فى التعبير الإنسانى.

ولغة المتون المقدسة لغة ربانية، ولكنها بالضرورة لغة الناس وهى مفطورة للناس، ويمكن أن تكون ربانية بشكل غير مباشر فحسب، وعدم التكافؤ، أو القابلية للقياس بين الله سبحانه ووسائلنا فى التعبير، واضح فى المتون، حيث لا تكفينا كلمات ولا منطق للوصول إلى الغاية الربانية، ولا ترى لغة الفانين الأمور كتجلٍّ لفكرة أزلية sub specie aeternitatis أو أمر بدهى a priori، فالكلمة اللامخلوقة تتخلل القول المخلوق، وترشده فى الوقت ذاته إلى الحق، بحيث تبرهن على تعاليها فى حدود قوى المنطق الإنسانى. ولا بد أن يكون الإنسان قادرًا على تخطى تلك الحدود لو كان يشتاق للوصول إلى المعانى الربانية للكلمات، وهو يتخطاها بالفعل فى المعرفة الميتافيزيقية، وهى ثمار وعى العقل المُلهَم، كما يتخطاها أيضًا بالمحبة بشكل ما حين يتماس مع الجوهر. والرغبة فى اختزال الحق الإلهى لتكيفات الحق الأرضى تعنى نسيان انعدام المقاييس المشتركة بين المتناهى واللامتناهى.

ومطلقية الوحى تستلزم وحدانيته، إلا أن تلك الوحدانية لا يمكن أن تنتج فى مستوى الوقائع إلى درجة التعرف إلى واقعة ما باعتبارها فريدة من نوعها، أى تتضمن فى ذاتها ما يمكن أن يكون

جنسًا بأكمله. فالحقيقة فحسب هى الفريدة من أى مستوى نظر كان، حيث يتجلى فيها الله بجلاله، وفى الجوهر الكلى، وفى الروح الربانية التى تفيض من ذلك الجوهر، إلا أن هذه حقائق 'فريدة نسبيا'، وحيث إن كل شيء نسبي، وحيث إن المبادئ ذاتها لا بد أن تعانى من فسادٍ من ناحية المظهر على الأقل وبالدرجة التى تتورط بها فى العوارض. والفرادة لا بد أن تستطيع التحقق على مستوى الوقائع كالوحى مثلا، فلو أن الوقائع الفريدة لم تحقق فى الواقع بأى شكل فإن التنوع يصبح مطلقا، وهو تناقض بسيط واضح، والوحدانية والتنوع لا بد أن يكونا قادرين على التجلى، ولكن كلا التجليين نسبي بالضرورة، ولا بد أن يحُدَّ أحدهما من الآخر، ونستنتج من ناحية أن التنوع لا يستطيع نفى الوحدانية فهى جوهره، ومن ناحية أخرى أن التنوع لا بد أن يناقض الوحدة أو الوحدانية فى مستوى وجوده، وبتعبير آخر إن كل تجلٍّ للوحدانية لا بد أن يتوازن بتجل فى التنوع، والحق أن الواقعة الفريدة تحدث فى جزء من الكون وليس فى الكون بأجمعه، ويجوز القول بأن واقعة صفتها كذا وكذا فريدة من حيث إنها تعبر عن الله سبحانه لبيئة صفتها كذا وكذا، ولكن ليس من حيث إنها موجودة، فذلك الوجود لا يجُبُّ الوحدانية فى وحى صفته كذا وكذا فى المجال الذى قدَّرتْه له العناية الربانية، ولكنها تكرر تجلى الكلمة فى خارج ذلك الحقل. وهكذا يتعارض التنوع مع الوحدانية دون أن يمحو التجلى الميتافيزيقى الضرورى لها خارج

نطاق مخصوص فى مستوى التنوع، وحتى يبرهن على أن الكلمة اللامخلوقة واللامتجلية فحسب هى التى تمتع بالوحدانية المطلقة.

ولو ظهر اعتراض مؤداه أن لحظة ميلاد وحى ما هى لحظة فريدة بالنسبة إلى العالم كله، وليست فرادتها مقصورة على جزء منه فحسب، فالإجابة هى أن التنوع لا يحدث بالضرورة فى وقت واحد، بل يمتد أيضًا إلى التتابع الزمنى، وهذه هى الحالة بوضوح حين تطرح مسألة الوحى. ثم إن فرادة الواقعة لا يصح أن تلتبس بفرادة المبدإ وأحديته. ولا ننكر إمكانية أن تتفرد واقعة ما فى العالم فى فترة معينة، ولكنا ننكر أن تكون الواقعة فريدة مطلقا، فالواقعة التى تبدو فريدة فى المكان ليست كذلك فى الزمن، والعكس صحيح، ولكن لا يمكن فى أحوال الوجود هذه أن نؤكد فرادة واقعة من حيث نوعها، إذ إن المطروح هو الجنس والنوع وليس الخصوصية، فليس بإمكاننا قياس الزمان أو المكان، ناهيك عن صيغ أخرى من الوجود تراوغ أفهامنا.

ويصور المثال التالى هذه النظرية بكاملها، إن الشمس فريدة فى منظومتنا الشمسية، ولكنها ليست فريدة فى الفضاء، فنحن نرى فى النجوم شموسًا أخرى، وهى أيضًا مرفوعة فى السموات مثل شمسنا، ولكنا لا نراها كشموس بل كنجوم، وتُخيِّبُ كثرة النجوم الثابتة فرادة شمسنا، ودون أن تفقد فرادتها فى المنظومة التى نعيش فيها فى اللطف الربانى، وتتجلى الوحدانية إذن فى الجزء وليس فى الكل،

بالرغم من أن الجزء صورة الكل ويعبر لنا عنه، وهو 'موجود' إذن بالمشيئة الربانية قائمًا بذاته ولكن لنا نحن الفانين فحسب، وإلى المدى الذى لا تنبو فيه عقولنا عن الأشكال والصور، ولكن حتى الجزء فى هذه الحالة 'هو' كلٌّ فيما يتعلق بالكفاءة الروحية.

***

ونحن نشهد فى وجودنا على الأرض كثيرًا من الأجناس التى تُعد الاختلافات بينها 'مشروعة'، إذ لا وجود لأجناس 'زائفة' تقابلها أجناس 'صحيحة'، كما نشهد أيضًا وجود لغات شتى ولم يفكر أحد فى ملاحاة مشروعيتها. وينطبق الأمر نفسه على العلوم والفنون، وسوف يكون من المدهش حقًّا لو لم يتحقق ذلك التنوع فى مرتبة الأديان كذلك، ويكون ذلك بمثابة القول بأن تنوع الأوعية الإنسانية يتضمن تنوعًا فى محتوى الوحى الربانى من حيث الشكل وليس الجوهر. وكما يبدو الإنسان فى بنى جنسه إنسانًا ببساطة وليس 'أبيض' أو 'أصفر'، كما أن كل لغة تبدو فى موطنها 'اللغة' بما هى وليست لغة صفتها كذا وكذا بين لغات أخرى، كذلك الدين بالضرورة فى نطاقه هو 'الدين' دون أية مقارنات أو مضامين نسبية تصبح بلا معنى من منظور الغاية من الدين، وقول 'دين' يعنى قول 'دين فريد'، والاتباع الصريح لدين واحد هو اتباع ضمنى لكل الأديان.

والفكرة أو المشروع الذى يواجه عوائق عملية لا تذلل هو أمر

مناقض لطبيعة الأمور، ويكفى التنوع العرقى للإنسانية والمدى الجغرافى للأرض لأن تجعلا من المستحيل أن يعمم مبدأ دين واحد فريد على كل الناس، بل على العكس من ذلك تظهر الحاجة إلى تنوع الأديان على أقل تقدير، أى إن فكرة وجود دين واحد لا تستطيع التملص من التناقض لو أننا تفكرنا فى دعواه بالمطلقية والكلية من ناحية، ومن ناحية أخرى استحالة تحقيقه نفسيًّا وبدنيًّا، فضلا عن حتمية ظهور التناقضات المبدئية لتلك الدعوى مع الطبيعة النسبية لكل الميثولوجيات الدينية، وليس هناك مطلقات كلية سوى الميتافيزيقا الخالصة والصلاة النقية، أما 'الميثولوجيا' بعيدًا عن محتواها الضمنى للحق والكفاءة فلا غنى عنها كى يعتمد عليها الحق الميتافيزيقى الجوهرى فى جماعة إنسانية ذات صفات خاصة.

إن الدين هو حقيقة 'طبيعية بشكل فائق للطبيعة' تبرهن بكليتها الإنسانية على حقيقيتها من وجهة نظر البراهين البرانية، حتى إن كثرة الظواهر الدينية وإجماعها تشكل دفعا قويا لصالح الدين بما هو، وكما أن النبات لا يخطئ فى التوجه نحو الضوء كذلك الإنسان لا يخطئ فى التوجه نحو الوحى، وبالتالى اتباع التراث، إن فى الغريزة الطبيعية للحيوان أمرًا معصوما، وكذلك فى 'الغريزة فائقة الطبيعية' للإنسان، إلا أن الإنسان هو 'الحيوان' الوحيد القادر على مخالفة طبيعته الفائقة هذه، وسواء أكان ذلك بانتهاكها أم بالتعالى عليها.

الْبَابُ الثَّالِث
هَلْ هُنَاكَ أَسرارِيَّةٌ طَبِيعِيَّة؟

إن مفهوم 'الأسرارية الطبيعية'[١٧] قائم على مبدإ ثانوى petitio principii يمكِّنا من تصنيف الصور الروحية التى لا تدخل فى بنية دين بعينه باعتباره الدين الأوحد فائق الطبيعية فى مراتب قد تبدو على أعلى مستوى ولكنها قائمة خارج بنية الدين، فإنها تبق فى واقع الأمر حبيسة العالم المخلوق، وقد تصل حتى إلى مركز هذا العالم أو قمته ولكنها لا تتمكن من التعالى عليه بأى شكل كان، فلا يمكن للإنسان أن يفعل شيئًا دون تأييد الله سبحانه، ويدخل مباشرة فى نطاق الدين الوحيد الذى وجد وليس خارجه. وسوف نسلم بإمكانية أن 'البركات فائقة الطبيعة' يمكن أن تحل على قديسين غير مسيحيين[١٨]، إلا أن تلك البركات سوف تصنف على أنها 'شاذة' ذات طبيعة عرضية، ولا تصوَّر أبدًا على أنها قائمة بفضل دين ذلك القديس، ولكن على أنها قائمة على الرغم من ذلك الدين.

١٧ لنسمها 'دينا طبيعيا *natural religion*' وهو يعنى الشىء نفسه تقريبا بمعنى أوسع، و'الأسرارية الطبيعية *natural mysticism*' تستخدم فى هذا الباب ترجمة لمفهوم *mystique naturelle*، وبالرغم من توازن المعنى مع الكلمة الإنجليزية *mysticism*، فهى مستخدمة هنا بمعنى 'فهم الأسرار *understanding of the Mystries*' أو ما يتعلق بالتواصل فوق العقلانى مع الرب، وفى الألمانية *mystik* وليس *mysticismus* حاشية على الطبعة الإنجليزية

١٨ الحق أن مفهوم 'الأسرارية الطبيعية' قد رأى النور فى العالم المسيحى، وهو منطقيا يصلح لكل الأطروحات المذهبية.

والاعتراض الرئيس لهذه الدعوى قائم فى أن المرتبة المخلوقة ليست 'مخلوقة' فى كل أوجهها، أو بتعبير آخر يستحيل وجود نسبية مطلقة[١٩] وإلا ما تميز المخلوق عن العدم، وهو أمر يعنى فى اللغة المعتادة أن المخلوقات غير موجودة، و'غير المخلوق' أو 'فائق الطبيعية' يكمن خفيًا فى 'المخلوق' 'الطبيعى'، وجلاؤه وتحققه أمر ممكن من حيث المبدأ بفضل العقل المُلهَم الذى يتضمن فى جوهره عنصرًا لا مخلوقًا فائق الطبيعة، وإذا كان ما يفوق الطبيعة كامنًا فى الأشياء بفضل مجرد وجودها، فإن العقل هو سبيل تحققه حتى يصبح القطبان فائقا الطبيعة للخلق هما الوجود المحض والعقل المُلهَم الخالص. وفى حين أن 'الخلق' و'العقل المُلهَم' هما ما يفوق الطبيعة، أو هما 'الحقيقة' و'الوعى'، إلا أن السمة المناهضة للميتافيزيقا فى أطروحة 'الأسرارية الطبيعية' هى 'ظواهرية' محضة فيما تقول به من إنكار 'شفافية الأمور الميتافيزيقية'، أو بالتحيز فى اعتبار المخلوقات على أساس 'انعكاساتها' المنبتة عن غيرها.

ومن المهم أن نقرر هنا أن مرتبة العالم المخلوق لا تشتمل على ما هو ربانى أو فائق الطبيعة فحسب بالرغم من بعض المظاهر، ولكن الربانى سهل المنال بدءًا من آثاره فى الآفاق، وهو أمر مختلف، أى إن الأشياء بفضل وجودها وذكائها المُلهَم تفتح طرقًا ملموسة

١٩ يجوز أن يكون هناك مطلقية نسبية، كما طرحناها سلفا، ويبرهن عدم التماثل ذاك على أن المطلق والحقيق متطابقان، وإمكانية القول بالحقيقة النسبية لا تجر إلى القول بالحقيقة النسبية المطلقة، وبتعبير أصح الحقيقة المطلقة للنسبية بما هى.

نحو المطلق. ولا موضع هنا 'لوحدة الوجود' أو 'الحلولية' فنحن لا نقول إن الدنيا بما هى هى الله جل وعلا وتنزه، ولكنا نقول ببساطة إن الدنيا من حيث وجودها هى مظهر للغاية الربانية، وفيها بناءً على ذلك 'أمرٌ ربانىٌّ'، فالربوبية فى تعاليها المطلق عن الدنيا 'حاضرة' فى مركز الحقيقة الكونية بأكملها، ويفصح العالم عن صفاته الربانية بطريقتين، أولا بمعجزة الوجود أو بأنه 'ليس لا موجودًا' كما ذكرنا توًّا، وثانيًا على أساس بنية المعجزة أو قلبها فى الرمزية التى لا تنفد، والتى يتجلى فيها اللانهائى بأكثر الطرق تنوعا. وكذلك العقل الملهَم أولا لأنه عارف أو هو 'ليس لاعارف'، وثانيًا لأنه يختزل الظواهر جميعًا إلى مبادئها حيث يرى 'الغاية الأسمى' الخافية فى كل نتيجة ظاهرة، وبهذا يعلو فى مرتبة معينة عن عالم الظواهر بدواماته وكثرته المفترسة، وحينما نقول إن العقل الملهَم 'ليس لاعارف' أو إن الدنيا 'ليست لاموجودة' فنحن نعبر عن ظلال المعنى التى لها مغزى، فتعبير النفى المزدوج هنا يؤكد المعرفة والوجود بشكل أقوى من تعبير الإثبات البسيط، وهى الطبيعة الضرورية المكتفية بذاتها للتعبير اللغوى.

إن الوجود يبلور ويصنِّف ويوزِّع، أما العقل الملهَم فهو على العكس يوحِّد، وإذا كانت الذوات تتنوع بين الإنسانى والحيوانى والملائكى وغيرها فذلك لأنها كائنة فى الوجود حيث ينوِّعُها. وحيث إن الوجود الكلى واحد فذلك لأنه ينبثق من الفطرة الربانية

التى فطر الله الكون عليها، يجليها ويبلورها فى صيغ شتى دون أن تفقد تجانسها الميتافيزيقى. ومجرد وجود شىء يعنى أن فيه 'كل ما يوجد' أى الوجود، أو بالأحرى الحقيقة المطلقة التى يمثل الوجود منها جانب 'البعد الخفى' الذى يكدح نحو 'العدم' كدحا، كما أن هناك فى كل فعل معرفى 'كل ما يُعرَف'، ومن هنا يأتى مبدأ جواز معرفة كل المعرفة الممكنة، أى الذات العلية، أو الذات الأقنومية، ولكن تلك الذات هى فيما وراء قطبية الذات والموضوع.

ولا بد أن نؤكد على سبيل تجنب كل أنواع سوء الفهم أن هذا الأمر لا يتضمن أى نوع من الطبيعية، فنحن لا نقول إن العقل الملهَم كافٍ للنجاة والخلاص، ولا إنه يمكن أن يحقق فعالية كاملة فى غياب حكمة التراث، ولكن ما يصح أن يقال هو أن العقل الملهَم يحمل معاييره بمجرد وجوده، 'فالذاتية فائقة الطبيعة' تحتاج بشكل عرضى وليس جوهريًا إلى 'موضوعية فائقة الطبيعة'، ولكنها بمجرد 'يقظتها على ذاتها' بما يناظرها من خارجها فلن تطرأ أى عوامل خارجية يمكن أن تشغلها، ويقال أحيانًا إنه ليس هناك برهان على وجود العقل الملهَم، وهذا تناقض اصطلاحى، إذ إن برهانًا كهذا لا يمكن أن يصاغ وفاءً لاحتياج عقلانى جدلى مصطنع، أو أن ذكاءً صفته كذا لن يطال كُنْهَه كل البراهين الممكنة، فذلك لا يجُبُّ من البرهان القائم فى الحق، وبقدر استحالة البرهنة للمجانين على جنونهم أو على سلامة عقولنا، كما لن يزحزح أيًا من الحقائق الموضوعية لسلامة عقولنا

أو لوعينا بها، وهناك مقولة عبثية بقدر ما هى سهلة تقول إن كل ما فى الذكاء بما فيه البراهين الرياضية يمكن أن يكون وهمًا. ويجوز تطبيق الفرضية ذاتها استدلاليًا على البراهين الخارجية أو الموضوعية لاعتقاد ما، فلو أن كل شىء فى العقل المُلهَم يمكن أن يكون ضلالا فكل الأمور فى دنيا الظواهر حتما ستكون كذلك ويقل حتى احتمال رشدها، فالمظاهر مصنوعة للذكاء وليس العكس، والمعجزات لا تحدث للحيوانات. والحق أن كلتا الفرضيتين عبثية لوجود كل من الذكاء والفهم، فوجود الذكاء يستلزم وجود شىء يستحق الفهم، ولا بد من وجود عقل يفهم. ويجوز أن يكون هناك ظواهر زائفة، مثل المعجزات الزائفة على سبيل المثال، ولكن ليس هناك برهان زائف وفطرى فى آن واحد، وسواء أكان فى مسألة رياضية أم ميتافيزيقية، فالواحة فى الصحراء قد تكون سرابًا، ولكن ليس بإمكان اثنين واثنين إلا أن يكونا أربعة، كما لا يمكن أن تكون الدنيا محرومة من غاية متعالية، والدفع بأن أحد قطبى الكون وهما العقلى والوجودى وهمى فى مستواه بنية ترويج اللغط حول موضوع أو آخر، يعنى أن كل شىء وهمى فى علاقته بالوجود السرمدى لله جل شأنه، والحالة تنفى فى الوقت نفسه التكامل المناظِر للقطب الآخر، وتنتهى إلى عدمية كاملة.

وأيًا ما كان الحال فإن علينا أن نميز بين منظور موحِّد وعقلى مُلهَم، ومنظور آخر وجودى ومشتت، فالأول يرى كل شىء فى

علاقته بالوحدة بما فيها الوجود 'فالكل آتما' أى حق، فى حين يرى الآخر كل شيء فى تفاصل بما فيه الذكاء، والمنظور الثانى حبيس 'المركزية الكونية cosmo-centric' و'الظواهرية phenomenalist'، وليس قائمًا على المركزية الدينية والميتافيزيقية، ويرى أن العالم أشبه بالدوائر المتراكزة التى قد تعكس نور المركز ولكنها لا تبلغه مطلقًا فى تفاصلها، أما المنظور الأول القائم على 'الشفافية الميتافيزيقية' أو 'الهويَّة الجوهرية essential identity' فهو على العكس يرى الدنيا مثل نجم يصل كل شعاع منه المحيط بمركزه، و'يرى' الله تعالى ويعرفه فى كل شيء بشكل لا شخصى فى أسرارية العقل الكلى. وعلينا الآن أن نقارن بين هاتين الصيغتين، فكل منها صحيحة بطريقتها، ومن المؤكد أن الأمور بما هى منبتة نهائيًا عن مبدئها، ومن ثم لا يمكن التواصل بينهما فى استمراريته، ولكن من الصحيح أيضًا أن الأشياء بفضل حقيقتها الجوهرية، أى وجودها ورمزيتها المباشرة 'ليست إلا المبدأ' إن جاز التعبير، ولو كان الأمر غير ذلك لما كانت سوى مطلق ثان أو لاشيء بتاتا. ولو وحَّدنا بين صورة الدوائر المتراكزة وصورة النجم فإننا نصل إلى صورة شبكة العنكبوت، وهى رمز مفهوم للكون، ويمكن أيضًا أن نستبدل الدوائر المتراكزة بالحلزون الذى ينتهى فى المركز، موحيًا 'بالتواصل الربانى' للكون، أو أن يمَّحى مركز النجم بحيث تنبثق أشعته من فضاء مضيء، يرمز إلى لا نهائية المركز الربانى.

وبالرغم من البساطة الواضحة لكل هذه الصور فإنها تحوم حول أقصى حدود ما يمكن التعبير عنه إنسانيا، ونود فقط أن نعبر عن فكرة أن 'الطبيعة الفائقة' تكمن قبل أى شىء آخر فى طبيعة الأمور البسيطة، وليس فى 'إله خارج من آلة deus ex machina' بشكل صبيانى وقصرى وفى حالٍ ينتمى إلى مستوى الظواهر. ويمكن لهذه الأحوال بالتأكيد أن تتعلق بالمستوى الوجودى للعقل الخالص الفائق الطبيعة، وهكذا تسمح للفرضيات الروحية أن تحقق، ولكن وظيفتها النسبية العرضية هى بالتحديد استبعاد إمكانية الاحتكار الكامل للطبيعة الفائقة، أى إن الطبيعة الفائقة تكمن حقا فى البنية الميتافيزيقية للخليقة، ودون أن يجوز اختزالها إلى مستوى 'الطبيعى'، وهذا بدوره يعنى اتصافها بالكلية، وبالتالى لا تستطيع تلك الطبيعة الفائقة الامتناع عن التلويح بذاتها للإنسان بشكل أو آخر حين تلتقى بالانفتاح اللازم، وقد ثبت وجود هذا الانفتاح للطبيعة الفائقة فى معظم الأحوال فلا ترى فيه التحيزات سوى 'أسرارية طبيعية'. والحق أن هناك جانبًا عقليًا ذا مركزية إنسانية فى 'فيدانتا شانكارا شاريا'، أو فى 'داماپادا' البوذية، قادرًا على توصيل انطباعٍ بوجود حكمة إنسانية نقية، ولكن هذا لا يعدو أمرًا جدليًا خارجيًا وملاءمة تقنية فحسب وليس تأطيرًا للعقل، وهذا ثابت من ناحية فى السمات المتعالية لتلك المذاهب حال النظر إليها فى كليتها، ومن ناحية أخرى فى حقيقة أنها قائمة دائمًا على التربية الروحية initiation وهو أمر

فائق الطبيعة، إذ إن هذه السمة تتضمن سبب وجودها، ومن زاوية مختلفة فإن التيارات الروحية مثل التى تتصل بين 'فيشنو' و 'آميدا' و'بوذا' هى طرق لاستدرار البركة أو الرحمة، وليس لها فى ذلك أية جوانب عقلانية جدلية، اللهم إلا ما يمكن أن يوجد فى المسيحية. وربما ظن البعض أن اصطلاح 'الأسرارية الطبيعية' ليس خلوًا من المعنى بدعوى استحالة وجود أسرارية فى المستوى الإنسانى دون أن تحدث فى مستوى آخر، ذلك أن الخلط ما زال يعيث فى فهم إمكانيات الإنسان بما هو، ولكنها سوف تكون أسرارية زائفة، بحيث يعنى اصطلاح 'أسرارية طبيعية' إما إثمًا أو سوء استخدام للغة، فالأسرارية زائفة لمجرد جهلها بالطبيعة الفائقة، وسواء أكان بغرض إنكارها أم ادعائها لنفسها، إذ إن مثل تلك الأسرارية منبتة عن كل أشكال 'الأسرار'. وتراث الشرق المقدس السحيق القدم ما زال قائمًا ليفصح عن أن تلك الأسرارية لا يمكن أن تكون حكمة غايتها أن تصبح وعاءً للحياة الربانية، ويستحيل ألا تفتقد المضمون الذى يناظر ذلك المسعى وإلا أهملت بدونه، والروح فى هذا المجال أكثر من أى مجال آخر هى مثل «الريح تهب حيث تشاء».

وتكمن المفارقة الكبرى بين دفوع 'الأسرارية الطبيعية' والمفهوم اليهودى المسيحى الذى يطريها فيما يتعلق 'بالطبيعة الفائقة' فى شروط التمايز التى تنطبق على نهج يسير فى عكس اتجاه طبيعة الأمور، ففى حين تسمى حكمة ما 'طبيعية' بالرغم من تعاليها بالضرورة على كل ما

يمت 'للطبيعة'، وحين تُحقَنُ عوامل فى 'الطبيعة الفائقة' لا تمت بصلة لما وراء دنيا الظواهر حتى ليبدو كما لو كانت حكمة دين 'أجنبى' صفته كذا وكذا، تتعرض للوم لأنها خرجت عن تماثل البنية المألوفة، وحقيقة أنها ليست متماثلة البنية يفسرها نقص الواقعية وحتى نقص الصدق إلى حد مخيب للأمل، والتأملات التى تتفاقم إلى أقصى حدود إمكانيات التعبير مؤهلة لأن تكون 'أحلامًا مجردة'. وأقل ما يمكن أن يقال عن ذلك الإطراء أنه اعتراف بعدم الكفاءة الميتافيزيقية، ودائمًا ما يتضح انعكاس العلاقات المعيارية حين يلعب العنصر 'الظاهرى' فى الواقع دور 'إله خارج من آلة' كى يجور على عدة مبادئ من بينها الحقيقة فيما وراء الظواهر، ويستبدل صيغة مراوغة بما هو ثابت وجودًا، وبذلك يزيف أيضًا تلك الحقوق التى تدِقُّ على أفهامهم، والتى تشكل جوهرنا ذاته، ولكن لما كانت الروايات اللفظية لا تكفى لتغيير طبائع الأمور فقد كشفت 'الثغرات' عن زيف الدفوع المذكورة فى منطق يحاول أن يكون معصومًا غير منحاز، ولكنه يستخدم عمليات 'التحليل الموضوعى' التى لا تربو عن أوهام لا تقل خبثًا عن أوهام أولئك الذين نتوقع أن نكشفهم فى 'أسرارية طبيعية' افتراضية.

إن الاختلاف بين الصور التراثية يبوح بالسبب الكافى لقيام كل منها، أما الذين يودون تمهيد كل صعوبة بفرضية الأسرارية 'الطبيعية' أو الدين أو أى طريق كان، فسوف تؤدى هذه الفرضيات جميعها

إلى وضع الإنسان خارج 'الطبيعة الفائقة' الوحيدة المشروعة. لقد اتخذوا سوترات ماهايانا Mahayana sutras كما لو كانت تحفة شعرية فحسب، وكما لو كان من الممكن أن يكون هناك نتيجة بلا سبب، ودون أن يسأل المرء نفسه على سبيل المثال تُرى ماذا يكون رد فعل راهب بوذى عندما يقرأ 'نشيد الأنشاد'[20]؟ وكما لو كانت القوى الروحية والأخلاقية فى مذهب 'الطريق الأعظم أو ماهايانا Great Vehicle, or Mahayana'. يمكن أن تفسر حيويتها الفائقة وعمق التعبير فى فنها بأنها وليدة الخيال والوهم، وكما لو أن ضخامة نتائجها فى الزمان والمكان وتأثيرها فى المجتمعات والثقافات والنفوس لم تعكس عظمة المطلقية فى المحرك الأول ونوعيتها، وحينما تُنتقد المتون المقدسة لطبيعتها الأسطورية فى حين يجرى التركيز على الطبيعة التاريخية للأناجيل يُنسَى معيار مهم للغاية ألا وهو كفاءة المتون المقدسة، ولو أننا ضمنّا حقًّا هذه الكفاءة لعقلية تأملية ورمزية بطبيعتها بشكل أقرب إلى الميثولوجية فما فائدة التأريخية التى لا تأبه لها هذه العقلية[21]؟

٢٠ أليست هذه 'القصيدة الشرقية' التى تجشم القديس برنار وآخرون عناء التعليق عليها أكثر غرابة من حيث حرفيتها من 'سوكهافاتى فيوهاس *Sukhavati-Vyuhas*'، أى أناشيد أرض الصفاء لو تجاوزنا عن مسألة الذوق؟

٢١ يمكن أن نلاحظ فى السياق نفسه أن من طبيعة الجوانية أن تؤسس نفسها ظاهريًّا على عنصر حرج يكاد يلفه الغموض، كى تعلن عن نفسها بشكل عرضى، وهذا يفسر كيف أن التعاليم الأخيرة لبوذا، والتى تتعرض أصوليتها للطعن أحيانا، كانت أميل إلى التجلى على مشارف التعاليم الجوانية، كما أن الأصول الإنجيلية لطائفة الهيسيكازم فى الأرثوذكسية

والمثل التالى يصور حالة أخرى من 'الخداع البصرى' المطروح. إن حتمية قانون كارما تفسد منطقيًا قدرة أميتابها على الرحمة. ولكن المصير المقدر لا يستطيع لاهوتى إنكاره وهو فى وعيه ما لم ينكر أن الله سبحانه 'يعرف' مصائر المخلوقات حتى 'قبل' الخلق، و'المصير المقدر' يسبق 'قوة الخلاص' عند المسيح عليه السلام، أو هو بشكل آخر كما تأتى نيرفانا قبل بوذا حتى يكون بوذا تعبيرًا عن نيرفانا، وهو تعبير خيالى بما هو. أما فى المنظور اليهودى المسيحى، فإن الرب هو الذى يأتى قبل الجنة، والمنظور الأخير هو أقرب إلى 'الطبيعة الفائقة'[٢٢] إلا أن رفض الاعتراف بالحالة الأولى أو فهمها بعد أن يدرسها المرء له تفسير طبيعى للغاية، وهو الرعب من 'العدم' والرغبة فى الحفاظ على الصلة بالمستوى الإنسانى[٢٣]، وهى أمور غير ميتافيزيقية، بالإضافة إلى الرغبة فى تلبيس الإنسانى والفردى

الشرقية لها طبيعة مشابهة.

٢٢ من نافلة القول أننا لا 'نفضل' منظورا منهما على الآخر، إذ إن كلا منهما مشروع من وجهة نظره، وهما متساويان كيفيًا.

٢٣ يظهر 'خداع بصرى' من هذا النوع فى طائفة معينة من البهاكتية الهندوسية، فى استعدادهم للقول بوجود حالة روحية فائقة فيما قبل المعرفة بما فيها المعرفة التى وراء الصور، وهو يعنى إمكان وجود تجربة لن يقدر لها أن تصبح معرفة. وهذه الحالة من 'اللاهوت الميثولوجى' تناظر ادعاء 'تجسد' ربانى فيما وراء الحقيقة الربانية فوق الشكلانية، وهذا يبين ببساطة أن هذا المنظور يخلط بين ما فوق الشكلى وهو ما يشتمل على كل 'الصور' واللامتشكل *amorphous*، أو أنه يخلط بين الوعى غير المتمايز للنفس براجنا *prajna* و'الليلة الظلماء' 'للمحو'. ويبدو أن الرغبة الإنسانية فى الوصول إلى القمة هى من خصائص منظور المحبة، بالرغم من تنافرها مع مناخ 'التواضع'، ولا ينطبق اللوم نفسه على المنظور العرفانى، حيث إن له هيكلا قيميًا مستقلا عن رغباتنا واختياراتنا.

بالربانى، وأيضا فى إحلال المطلق فى بُعد افتراضى إنسانى متسامٍ بعض الشيء. إن مطلقية الإنسان وتاريخه تجر وراءها أنسنة المطلق وتاريخيته، والعكس صحيح.

ونعود مرة أخرى إلى حالة لا يصح إهمالها ألا وهى لماذا يسمح الله سبحانه بحدوث المعجزات ما لم تكن لغاية أن يقول لنا شيئا؟ ولا نتحدث هنا بالطبع عن الكرامات التى يغرم بها كُتَّاب سِيَرِ الأولياء لتزيين ذكراهم، ولكنا نتحدث عن علامات 'الطبيعة الفائقة' التى لا بد لها من غاية ربانية وتحدث قطعًا فى الطبيعة، ويمنُّ الله تعالى بها على من يشاء من صفوته. والواقعة المعجزة فى حد ذاتها لا تثبت شيئًا معينًا على وجه التعيين، ولكنها تثبت كل شيء فيما يتعلق بروحانية تراثية بالمعايير التى تضمن أصالتها وتراثيتها. وأيًّا كانت الهوة التى تفصل بين لغة دين وآخر فتلك العلامات غالبا ما تعنى الشيء نفسه، فقد لاحظ معاصرو 'هونين شونين' وهم أرقى الممثلين للأميدية اليابانية أن مُعلِّمهم الروحى كان يشع نورا، ويقرأ ليلا دون ضوء أو شمع، ولاحظ معاصرو القديسة تيريزا بعد عدة قرون أمرًا كان ذلك القديس ذاته يمارسه هو أن بعض رؤاه للبوذات والبوديساتفات كان يشاركه فيها آخرون، وبالضبط كما حدث أن تمكن بعض المتنسكين فى الغرب من رؤية المسيح والعذراء عليهما السلام فى الوقت ذاته فى أحلامهم، ونجد فى كلتا الحالتين وضوح الرؤية ذاته وفيض البركة ذاته. ولا محل هنا لذكر كل الحقائق المعجزة عن الشفاء والقدرة

على رفع الجسد عن الأرض levitation، والوجود فى مكانين فى آن واحد bilocation وغيرها، والتى يؤيد بها الله تعالى الحق والقداسة التى تفيض منه سبحانه، وما يترتب عليها من تثبيت المؤمنين فى إيمانهم، وأيًّا كانت المفاهيم الميتافيزيقية التى تجلى بها القدرة الربانية فى إطار وحى معين. وما نود تأكيده هو أن التشابهات بين المعجزات وتكرارها فى أديان مختلفة أعظم من أن تكون بلا معنى، ومحاولة الدفع بأن المعجزات حقيقية فى جانب وزائفة فى آخر تعنى اختزال أحوال الإنسان إلى عبث.

الْبَابُ الرَّابِعُ
تَقَلُّبُ الْحَسَاسِياتِ الرُّوحِيَّةِ

إن الطبيعة الإنسانية مفطورة على الميل إلى الانغلاق فى شكل من أشكال التحديد، ولا بد لذلك الميل من أن يتأكد فى زمن ينكب على تحطيم الهيكل الكلى للمعرفة فى كل أين، وبدءًا من تحطيم التمايز بين 'المحبة' و'المعرفة' أو بين بهاكتا وجنانا، ويصح القول بأن البهاكتى أو ذا العقل الإرادى والانفعالى، الذى يتأسس بشكل رئيس على المفاضلة بين 'المحبة' و'الأنانية'، يكاد يخاطر بإهمال 'الحقيقة الموضوعية'، فى حين أن 'الجنانى' وهو القائم على العقل الملهَم يرى الأمور على العكس من ذلك فى منظور المفاضلة بين 'الحقيقة' و'الوهم'، ويكاد يخاطر بإهمال الكمال الإنسانى، وربما خاطر أيضًا بإهمال الصلة الإنسانية بالله عز وجل. ونحن نتحدث هنا عن 'الأنماط الروحية' أساسًا دون اعتبار لدرجة تحققها، وعلى الأخص حالة الجنانى الذى يفتقد المحبة بصفتها 'عبقرية عقلية مُلهَمة'، أو إنه فى واقع الحياة منغلق فى النظرية حتى لو كان يعلم بالضرورة عن أوجه محدوديتها، ولكن ليس من حيث كونه 'متحققًا' بها أو إنه قد وصل إلى 'خلاص روحه'[٢٤] أما الـ'بهاكتا' التى تؤدى إلى تحقق

٢٤ الحق أن تلك الحالة الأخيرة هى ما ينطبق عليها اصطلاح 'جنانى'، أما 'العقلية' فنستخدمها هنا كما نستخدمها عادة فى الإشارة إلى العقل الملهَم الخالص ولا تنطبق على

أكثر 'بدائية' و'سهولة'، حيث إن أتباعها لا يخرجون بالضرورة عن الحيز الإنسانى، فهى مفهومة بغض النظر عن العقل بما هو وحتى خارج حدود الرشد بشكل جزئى ولا شك، فالبهاكتية التامة التى تفتقد العنصر العقلى الملهَم بشكل أو آخر تكاد تشبه جسدًا بلا هيكل عظمى، ذلك أنها قائمة خارج حدودها الطبيعية الضرورية، أى خارج حضارة تراثية، وهى التى تقوم بوظيفة 'الهيكل الخارجى' للبهاكتى، فالتراث هو الذى 'يفكر' له ويُطامِنُ من 'مبالغاته'، ويجوز أن نضحى بآرائنا كما ينبغى علينا لطاعة المبدإ، ولكن بشرط أن يكون المرء واثقًا من أن هذا السلوك متبع فى كل ما حولنا من بيئة تراثية. ولو نحن نظرنا بشكل يناظر ذلك إلى الكمال 'الجنانى' الذى يفتقد 'المحبة'، أو الذى يستسلم للميل العقلى بحيث يفتقد السكينة التى تواكب التأمل فهو أشبه بالهيكل الذى لا يكسوه لحم، والبيئة أو 'المناخ' فى هذه الحالة هى جمال النفس، أو هى مكمل للنشاط الذهنى الناتج عنها، وليس العقل الملهَم بما هو، وذلك الجمال الذى قوامه السلام والكرم كامن فى الجنانا طالما كانت مقترنة بالعرفان النقى، دون أن تكون غامضة ولا مترهلة.

ويرى المرء من تلك المقارنة أن شرط التوازن أو التكامل عند الإنسان الإرادى هو شرط 'خارجى'، كما أنه فى الوقت ذاته 'بصيرى مُلهَم' بشكل غير مباشر، أما فى حالة الإنسان العقلى فهو يقين 'باطنى'

التكهنات العقلانية للناطقة.

و'أخلاق'. ونقول بشكل 'غير مباشر' نظرًا لأن المحيط التراثى يفرض نفسه على كل شيء بموجب رموزه، كما نقول 'يقينا' لأن المحبة عند الجنانى ليست من قبيل السلوك الفردى أو النفسى، بقدر ما هى التزام لاشخصى بما 'وجد أبدا' فى الذات الربانية. والبهاكتى ما زال قائمًا فى المستوى الإنسانى بدهيًا وبموجب الطريق، أما الجنانى الذى يشكل العقل الملهَم منطلقه وأدواته فإنه فيما وراء الأنوية، وهنا تكون 'الصفة' المميزة للجنانى أبعد من أن تكون إنسانية تماما، فهى لا فردية إذ إنها الروح التى 'تهب حيث تشاء'، والتى لا يمكن التكهن «من أين تأتى ولا إلى أين تذهب»[٢٥].

٢٥ أشار 'كوماراسوامى' بجرأة هندوسية حقة إلى «أن هناك دائما خطوة أخيرة حيث لا التزام فيها بالشعائر، وتنكر فيها الحقائق النسبية فى الشرع، فكما أن الإنسان قد سقط من جنته الأولى بمعرفته الخير والشر فلا بد أن يتحرر فى النهاية من معرفته بالخير والشر فى القانون الأخلاقى، وأيا كان المدى الذى وصل إليه المرء فلا بد من خطوة أخيرة يتحلل فيها المرء من القيم السالفة كافة، فالمعبد أو المجتمع اللذان لا يجد الهندوسى بينهما فارقا لا توفران سبيلا إلى انعتاق المرء من سلطانهما، ولا تسمحان لرعاياهما بالانفلات منها فإنما تعمل ضد أهدافها» *Hiduism and Budhism, Part I, The Social Order*، وليس الأمر فى ذلك مقصورا على الجنانا، ولكنه على أية حال أقرب إلى الجنانى منه إلى البهاكتى، ويمكن أن نضيف أن حرية الخروج من الصور يمكن أن تكون باطنية تماما، وهى كذلك بالضرورة بدرجة تزيد أو تقل، أما فى الأديان ذات الأصل السامى فتتخذ الروحانية شكلا اجتماعيًا يرتبط فيه الجزء بالكل بشكل لا ينفصم، ولكن برغم ذلك هناك حالات من الخروج من الصور كافة مثل مريم المجدلية، وبولس الزاهد، ومريم المصرية، والذين عاشوا دون تناول القربان لسنوات طوال فى حين أنهم كانوا قديسين بالفعل، وعلى كل فحيث إن الخروج من الصور لا بد أن يكون 'إلى أعلى' وليس 'إلى أسفل' فإن المبدأ المطروح لا يستطيع طرح أعذار للرضا عن الذات، أو رفض المعتقدات والشعائر بشكل تعسفى فردانى، إلا أن النسّاك والدراويش الجوالين هم مظهر ضرورى لأى مؤسسة كنسية، واختفاؤهم فى أية حضارة تراثية يُعد كارثة تترتب عليها آثارٌ وخيمة، والحق أنه ليس هناك ما هو 'أقل نفعا'

ولا بد أن يكون هناك شيء يقوم بوظيفة الهيكل الخارجي الرمزي بالنسبة إلى المتأمل الجناني والبهاكتي على السواء، كي يناظر 'البيئة الباطنة'، وسوف يكون ذلك عند الجناني هو الجمال من حيث جانبه المفهومي، ورمزيته التي يمكن أن 'تُعاش'، أو من حيث تناسقه، وليس من ناحية جاذبيته السطحية، وهذا هو ما يشاكل التناظر الطبيعي الرباني للتركيز العقلي الملهَم، دون أن يكون أمرًا حتميًا لا يُستغنى عنه في حد ذاته، وهو أمر 'مجرد' بمعنى نسبي معين، ويكون بذلك عنصرًا غير مباشر لتحقيق التوازن، وهو مثل عبق الحقيقة الذي يتيح للذكاء أن يطمئن دون أن يعدم الإيمان. زد على ذلك أن الجمال المقصود لا بد أن يكون جمال الطبيعة العذراء وليس جمال المعابد، إذ إن الطبيعة تعكس شيئًا من براءة التلقائية واللامحدودية، وكذلك شيئًا من اللازمنية التي تناظر الحرية الأولانية للعقل الملهَم، وروح الجناني حقًّا 'سابقة' على كل التبلورات، فهي في كل أين وفي 'لاأين' في الوقت ذاته. أما عند البهاكتي فإن 'البيئة الباطنة'[٢٦] ليست

للمجتمع من الحضور التعويضي المطهِّر لهؤلاء الذين 'ماتوا عن الدنيا' خلافا للتحيزات الشائعة. فهناك صيغ روحية لا تقبل 'بالتجنيد' مثل الريح التي «تهب حيث تشاء» حبًّا أم كرهًا. ولو أن المرء استطاع من حيث المبدأ أن 'يموت عن ذاته' وعن الدنيا في أي ظروف كانت فإن ذلك لا يعني أنه قادر على ذلك واقعيا، ولا أن العهد بالصمت والعزلة ليس له مسوغاته الكاملة، وبدونه لا تستطيع حياة الرهبنة ذاتها أن يكون لها مسوغ.

٢٦ يقال أحيانا إن النساك الأولين، وبخاصة آباء الصحراء، كانوا يبحثون عن أكثر المواقع كآبة في الطبيعة، ويظن البعض أن هذا الميل يُعد مناقضا 'للجمالية' التي لا محل لها على كل حال، وينسون أن تلك المواقع الكئيبة ليست من قبيل حوائط المصانع ولا أثاثات المكاتب، وأن من المستحيل على هؤلاء أن يكونوا خارج نطاق الجمال لسبب بسيط هو أن

سوى العقل الملهَم. وليس الذكاء بما هو مؤهلًا للعرفان بالطبع لكنه التمييز على مستوى الظواهر والعقلانية، ونتذكر فى ذلك السياق القديسة تيريزا الأفيلية التى لم تكن تقبل أن تكون الراهبات على شىء من الغباء. وما يهم بالنسبة إلى البهاكتى هو كمال الإرادة وليس كمال الذكاء، ولذلك كان تقديره للذكاء أقل أهمية، كما لو كان كمال الإرادة يمكن أن يستغنى عن الحقيقة التى تحدد اتجاه تلك الإرادة وصيغتها.

ويمكن أن نلخص تلك الاعتبارات كما يلى، فلو أننا نظرنا إلى 'الجنانا' كطريق 'ذكورى' وإلى 'البهاكتا' كطريق 'أنثوى'[٢٧]، فإن تلك الذكورية الجنانية الباطنة تتطلب مكملا أنثويًا خارجيًا، وقد يكون حتى مكملا مزدوجًا أحد أوجهه 'باطنى' وأخلاقى والآخر 'ظاهرى' وجمالى، فى حين أن الأنثوية البهاكتية تتطلب بدورها مكملا ذكوريًا مزدوجًا، أحد جوانبه ظاهرى وتراثى والآخر باطنى وعقلى، أى إن المحبة تحتاج إلى مكمل من الذكاء والتمييز، سواء أكان فى المحيط التراثى أم فى حدود النفس، حسب المرحلة التى وصل إليها من الطريق، فى حين أن النشاط العقلى الملهَم يحتاج إلى مكمل من الجمال فى النفس أولا وفى البيئة الظاهرة ثانيا، ومن الضرورى أن يُجتنب القلق العقلى

جمال الطبيعة العذراء كائن فى كل أين سواء أكان التقشف أم التنعم، فلا يصح أن نخلط بين اللاشكلى والشائه، وعلى الأخص بينه وبين التافه.

٢٧ على سبيل المقابلة تتضمن البهاكتية على مستوى الإرادة جانبا ذكوريًا أو عزيمة، فى حين يتمثل فى الجنانية على مستوى العقل الملهَم الخالص جانبا من الأنثوية والرحمة.

و'الأنوية' غير الواعية والتصلب الناتج عنها، ذلك بالإضافة إلى العاطفية المعتمة التى قد تؤدى إلى الاعتقاد بأن فضيلة أو أخرى يمكن أن تحل محل الحقيقة.

وقد يكون من الأوفق قبل أن نتوغل أكثر من ذلك أن نذكر مرة أخرى، أن البصيرة العقلية الملهمة لا يجب أن تختلط بألمعية المناطقة العقلانية، فالبصيرة تشتمل أساسًا على التأمل الذى لا شأن له بالمقدرة الذهنية، فالمقدرة الذهنية منطقية وليست تأملية، أما فيما يتعلق بالنور غير المخلوق وانفتاح عين القلب فإن القوة التأملية والاستيعابية هى التى تميز بين العقل الملهَم والعقل الجدلى، فالعقل الجدلى يبدأ من إدراك العمومية ثم يسترسل فى عمليات منطقية، فى حين أن العقل الملهَم يدرك المبادئ الميتافيزيقية ثم يسترسل بالبصيرة، فاستيعاب العقل الملهَم ملموسٌ بالنسبة إلى التجريدات العقلية، ومجردٌ بالنسبة إلى الملموسات الربانية، ويغرينا ذلك بالقول من وجهة نظر أخرى بأن المنطق بالنسبة إلى البصيرة العقلية الملهَمة هو كالبصيرة العقلية بالنسبة إلى العرفان الفعال، ذلك بالرغم من أن الاصطلاحات المعنية ليست قابلة لمقابسة بعضها بعضًا بشكل تام، و'العبقرية' ليست فى بصيرة العقل الملهَم بما هى، لكنها فى الوعاء الذى يحتويها، فهى شق 'طبيعى بشكل فائق الطبيعية' فى العتامة البشرية.

وقد نتساءل لماذا يتعين على النفس الحاملة للعقل الملهَم أن تنشغل بالمحبة فى أحوال غير طبيعية، تحرمها من الثقافة الأخلاقية للتراث

وتحتم عليها فى الوقت ذاته أن تركز على النظرية؟ ونجيب عن ذلك بأن العلاقة بين المعرفة والفضيلة علاقة غير مباشرة قطعًا، لا تعنى أن العقل المُلهَم لا يكفى ويحتاج إلى معونة خارجية، ولكنها تعنى أن الإنسان ليس العقل المُلهَم فحسب، وأن غياب الفضيلة يمكن أن يؤدى بدرجة أو أخرى إلى الفصل بين المرء وذكائه، فالإنسان يمكن أن يكون متحدثًا معصومًا عن الروح، لكن العلاقة بين الإنسان والروح نعمة ربانية، إلا فى حالة أن تكون 'الذات' قد امتصت 'الأنا' حتى غدت غلالة شفافة، وفيما عدا تلك المرتبة السامية فلن ينتفع المرء بعصمة عقله فى مستوى معين، ولن تكون عصمته أمانًا له أمام وجه الرب، فسوف يُظْلِمُ ذكاؤه المُلهَم أو بالأحرى ينسحب، ومن ثم يُظلم الإنسان بدوره لا الذكاء فحسب، وسوف يستهلك الذكاء ذاته ما لم تستطع النفس أن تستكين إلى الله سبحانه وتعالى، إلا أن العقل المُلهَم يظل على حاله. والحق أن الميتافيزيقا هى فيما وراء المحبة، ولكن الميتافيزيقى بدون المحبة يخاطر بإهدار المذهب فى توابع فشل ذكائه. وقد ألقت القديسة تيريزا بملاحظة حكيمة مفادها أن القديس بطرس لم يكن لينكر المسيح عليه السلام ما لم يعتمد على قوته فى تأكيد أنه لن ينكره، وأضاف قائلا 'بعونك' أى 'بعون الله'. والحق أن مخاطر الذكاء سواء أكان عاديًا أم فائقًا، ونعنى 'الوجه اللاربانى' فى الحالة الأخيرة، هى الثقة الزائدة عن الحد فى نوره بما هو، وهو أمر طبيعى، إلا أن حضور ذلك النور كما ذكرنا آنفًا

يعتمد على لطف الله عز وجل، فليس هناك من إنسان قادر على أن يخلق روحه بنفسه. ومن المهم أيًّا كان الأمر أن نقرن الحقائق المتناقضة بعضها ببعض، ونعنى بذلك أن العقل الملْهَم لا يحتكم على جانب 'المنَّة الربانية' فحسب ولكنه يحتكم أيضا على 'جوهر شخصى'، والأخير منهما يعادل الأول بالقدر الذى يتحقق به اللطف الربانى فى العقل الملْهَم، وباختصار، إذا كان المرء 'يعرف' الحقيقة فهو قادر أيضا على أن 'يكون' الحقيقة.

***

وقد يطرأ هنا اعتراض على أن حال العرفان لا بد أن يعلو على حال المحبة، وأن من غير المنطق أن ننشغل بها حيث إن المعرفة بطبيعتها هى فيما وراء التناقضات، وتحتوى على الجوهريات اللامتفاضلة لكل الفضائل، ونجيب على ذلك بأن المحبة الإيجابية لازمة طالما كان المرء لم يفهم مغزى الفضيلة السلبية، فالجانى لا يسأل نفسه عما إذا كان يتحلى بالمحبة، لكنه يسأل عما إذا لم تكن الأنوية تشوب ذاته، مشيرًا بذلك إلى أن فضيلته سلبية على غرار ثيوزوفيته[٢٨]، فالفضيلة الباطنة هى فيما وراء كل المواصفات الأخلاقية، فهى كياننا الأساسى، حتى إن الفضيلة تعنى أن يستنكف المرء عن نقائص الطبيعة الساقطة، لكن ذلك لا يعنى استنكاف اتخاذ مظهر الإيجاب الإرادى، وبالتالى

٢٨ المقصود هنا المعتقد الثيوزوفى بالمعنى الحقيق للكلمة وليس بالمعنى المقصود فى الروحانية الحديثة *neo-theosophism*، فالثيوزوفية ليست سوى نظرية العرفان، وتميز عن اللاهوت theology بمعنى أنها الحكمة التى لا تنشغل 'بحاجيات المجتمع'.

الوقوع فى الظهور والفاعلية حسب مناسبة الحال، ونجد من ناحية أخرى أن المنظور الأخلاقى الصرف الذى يتعين على الجنانى أو العرفانى أن يتركه وراء ظهره يعنى تكليف ذاته بأعمال وفضائل تجره إلى الفردية، فهى من ناحية الممارسة العملية تتجه إلى المخاطرة بإحلال الأعمال والفضائل محل الله سبحانه وتعالى، فى حين أن المنظور الجنانى الذى يقصر ذاته على الحفاظ على كينونته الأساسية لا شخصى، من حيث إنه لا يرى الفضيلة فى المبادرة الإنسانية بقدر ما يراها فى الطبيعة الوجودية، أى الطبيعة الأولانية البريئة للخلق، ولكن هذه الكينونة الأصولية أو الطبيعة الدينية تمثل طبقة أنطولوجية أعمق من مستوى السقوط الإنسانى، فالفضيلة إذن لا تنفصم عن التأمل إذ إنها تعتمد على سبيل التعبير على الله جل وعلا، فليست إرادة للفعل بقدر ما هى وعى بالماهيّة والوجود، ولذلك تنسحب من مستوى المقابلات الأخلاقية بدلا من التورط فى آلياتها، إلا أن التعالى على الفضائل لا يمكن أن يتساوى مع غيابها، فهو على العكس من ذلك يعنى التحرر من المحددات الفردية التى تفرضها 'الصفات' الربانية على الذات الإنسانية[٢٩]، فما يعنى الرب هو الكيفية

٢٩ العلاقة بين 'الخير' و'الوجود' علاقة أحادية الاتجاه تُختزل فيها الأولى إلى الثانية إذ تجد أنها بمثابة جوهرها، ولكن الثانية مستقلة عن الأولى ومتعالية عليها، ويعبر اصطلاح ساتفا *sattva* عن تلك العلاقة، التى تعنى الميل إلى الارتفاع بمنظور كونى، وكذلك يتجه 'الخير' بما هو، إذ يشير لغة إلى سات *sat* أى الوجود، ويقول أناندا كوماراسوامى «فمن لم يصبح شخصا يستطيع أن يتحرر من الفضائل والآثام جميعا، فمن المستحيل أن يتحرر من ذاته من يبقى على ذاته، فيستحيل التحرر من الخير والشر على من يمكن أن نعرفه بما يفعل وبما

التى نتأمله بها فهى طريقتنا فى التماهى، بمعنى أن التأمل هو نتيجة 'للوجود' الربانى.

☼☼☼

وتميز البهاكتا أولا بين الله عز وجل و'الذاتية ego' ثم بين 'الآخر' و'الأنا'، و'الآخر' من الناحية العملية يقوم مقام 'الرب' بالمعنى الإنجيلى المألوف[30]، إلا أن 'الذاتية' سوف تعنى بالنسبة إلى البهاكتى كل الشرور وبخاصة عند البهاكتية الجديدة، حتى إنها سوف تساويها بالشيطان ذاته، كما لو كان الشيطان لم يعد ماثلا فى خارجنا، والحق أن مخاطر مثل ذلك التبسيط المخل تتوازن بفعل نوعية البيئة التراثية، ولكن تلك الحماية سوف تكف عن العمل بمجرد الانفصال عن البيئة التراثية، فاختزال الشيطان إلى الذاتية يرقى عمليًا إلى إلغائه، ويؤدى بالتالى إلى نسيان قُوى الوهم، ويفتح الباب لتفاؤل صبيانى، وتشتد

يقول وبما يفكر، والذى يجيب عن سؤال من بالباب؟ بقوله أنا فلان، ولكنه مكن فحسب لمن يجيب وهو على أعتاب باب السماء على سؤال من أنت؟ بقوله أنا أنت» *Hinduism and Budhism, Part I, Theology and Autology*

٣٠ يتحدث الناس فى المسيحية عن 'الغرور' بدلا من 'الأنا'، ولنضف إلى ذلك أن البهاكتين الكاثوليك منهم والأرثوذوكس فى حماية الإيمان، وليست هذه هى حال البهاكتين الهندوس الذين هم أكثر 'كلية' من المسيحيين من ناحية، ومن ناحية أخرى أكثر تعرضا منهم للسقوط فى زماننا هذا على الأقل، فأحيانا تكون 'الجزئية' و'الضيق' من أسباب الحماية، فالكلية والسعة يبعثان على الإعجاب فقط حين يمكن الحفاظ عليها، فالبهاكتية الهندوسية ضيقة للغاية بالنسبة إلى الجنانية، ولم تتسع البهاكتية سوى على يد راماكريشنا، الذى كان جنانيًا وبهاكتيًا فى الوقت ذاته، وذلك يعنى أن كل بهاكتى فحسب سيعجز عن أن يحذو حذوه.

خطورته نتيجة قابليته للاختلاط بالتفاؤل حيال 'التقدم' والاستعداد للميل مع أهواء العالم الحديث، والتهوين من شأن الأمور وتزييفها. ثم إن 'شيطنة' الذاتية بشكل قصرى لا موجب له يجر وراءه 'تأليه' الآخر، أى إنه يتبع إحلال الرب محل 'الجار' قدمًا بقدم، ومن هنا تظهر 'الغيرية altruism' التى تبدو كغاية فى ذاتها تَفْتَقِدُ الصلة بالحق الميتافيزيقى وكذلك بالروحانية الحقة[٣١]، وتمّحى التمايزات فى ذلك المنظور بين الحق والباطل، فالأنوية Egoism عندهم هى التى تُعد باطلا فحسب، والله عز وجل هو الجار فحسب، ولا يضير والحال هكذا أن تساوى اثنان واثنان خمسة، طالما قام المرء 'بفعل الخير' أو 'بذل الخدمات للغير'.

ولكن حين يستحيل التمسك بأن الباطل دائمًا هو 'الذاتية'، فإن المرء يضطر إلى استثناء بعض تجليات الأنوية، ويضيف بذلك وهمًا جديدًا إلى أوهامه القديمة، وكذلك حين يستحيل الاعتراف بأن الحق هو 'الآخر' دون تناقض على طول الخط فإن المرء ينتهى

٣١ يقول أناندا كوماراسوامى «أما فيما يتصل بالفردية، فنستطيع القول بأن مثل ذلك 'المتفرد' لم يعد يحب نفسه ولا الآخرين، وما هو إلا النفس فى ذاته وفى ذواتهم، والموت عنده هو موت للآخرين، وإذا كان الميت يبدو 'غير أنانى' فليس ذلك بدافع من الغيرية، ولكنه حادث بشكل عرضى فلا حيلة له فى ألا يكون له ذات بعد أن تحرر من ذاته ومن كل أحواله وحقوقه وواجباته، وصار هائمًا كما يحلو له *kamachari* مثل الأرواح *vayu Atwa deanum* التى 'تروح حيث تشاء *yatha vasham carali*'»، ويعبر القديس بولس أنه قد سقط عنه تكليف الناموس. المرجع السابق *Ch Theology and Autology*، ويقول أيضا «ووجود هؤلاء الناس يؤثر فى كل القيم فى مجتمع لم يعودوا ينتمون إليه ... وطوبى للإنسان الذى يمكن أن يكتب اسمه على قبره» المرجع السابق *Social OrderChapter*.

إلى الخلط بين فكرتى 'الحق' و'الله' عز وجل، مما يتفق تمامًا مع احتقار الذكاء بتلبيس الاحتقار بالتواضع، ومن هنا تتخذ خطوة أخرى فى اتجاه قبول الشيطان بدافع التواضع والمحبة، أو حتى بدافع مجرد آداب السلوك، والبهاكتيون جميعا يهتمون بالتهوين من شأن الذكاء، لأن'غرور الذكاء' أو ما يدعونه كذلك مرفوض بسبب التكبر على القريحة كما لو كان الكِبر الثانى يفْضُلُ الغرور الأول فى شيء، فيرتكب خطيئة فى حق الروح القدس.

ويقوم الموقفان اللذان تحدثنا عنهما فى إحلال الشيطان محل 'الذاتية' ووضع الرب محل الجار على أساس صحيح بشرط تواجدهما فى سياقهما الاجتماعى اللازم، وطالما ارتبطا بعلاقة معينة لا يصحان فى غيرها، ولا أن يفرضا نفسيهما على المستوى الأخلاقى كاستجابة لأنوثتنا الطبيعية، وليس خارج قطبية الغير والأنا. فالذكاء الذى يميزنا عن الحيوان هو هبة من الله سبحانه وتعالى، كما أن المحبة أيضًا هى هبة منه جل شأنه، ولا تصح الثانية بدون الأولى، فلا يكفى أن يكون المرء مسالمًا كالحمائم، بل عليه أيضًا أن يكون حكيمًا كالأفاعى إزاء مثالية قصرية أخلاقية 'ذاتية'، غير قابلة للتطبيق فى عالم يتحلل، ولا بد من 'تمييز الأرواح' لصالح المثالية الحقة ذاتها، وهى ضرورية لنا من وجهة نظر معينة، وليس من كل وجهات النظر الممكنة، فحينما نفصل الذاتية الأخلاقية التى تتضمن عنصرًا أنثويًا بشكل اصطناعى عما تتضمنه من انفعالٍ عاطفى فإنها تصبح أنثوية محة، وتصير بذلك

جزءًا منقطعًا فحسب وليست جزءًا من كل[٣٢] يختل من جرائها الاتزان الروحى، وتتجه إلى التحلل كما لو كنا نبدل ألوانًا بأشكال، أو نبدل أصواتًا بإيقاعات، ونحن لا نلاحى أن الأنثوية شطر لازم من الروحانية[٣٣]، ولكن على المرء أن يتعلم أين يضع كل شطر فى موضعه الصحيح.

وتحتاج مسألة الغيرية هنا إلى بضعة ملاحظات عن 'الإنسانية'، التراثية منها والعلمانية، والتى تخلط العاطفية الغفلة بسهولة بينها وبين محبة القديسين، فهذه الإنسانية العلمانية قد بنيت على فكرة أن الإنسان بطبيعته خيِّر، لكن ذلك الاعتقاد ذاته يكاد يؤدى دائمًا إلى الاعتقاد بأن الرب شرير، أو أنه لو وجد فسوف يكون شريرًا، وحيث إن إيمان المحدثين من البشر بالله جل وعلا يحول أكثر فأكثر مع الزمن مع ازدياد إيمانهم بألوهية علمية عقيمة تمامًا فإنهم يصبون جام كراهتهم على من يمثلونه عز وجل كما يتمنون لو صبوها عليه علا وتنزه، فهم يعتقدون أن الإنسانية خيرٌ وأن الدين شرٌّ، وأن القساوسة الأشرار هم الذين اخترعوه لدعم مصالحهم وتعظيم امتيازاتهم

٣٢ أدت المساواة التى نتجت عن نفوذ الحداثة المنحرف كما نتجت عن الرفض البهاكتى العاطفى للتمايز إلى قيام حركة نسائية هى أبعد ما تكون عن البهاكتية، وهى مساواة لم تستطع أن تضفى على النساء 'حقوقا' لا وجود لها لأنها مناقضة لطبيعة الأمور، ولم تنجح سوى فى حرمانهن من كرامتهن الخاصة، ومحو صورة الأنثى الخالدة، والعظمة التى يسبغها عليهن المثال الربانى، والثورة على الرجال واحتقار الذكاء، وهى ثورة على الله سبحانه وتعالى بشكل غير مباشر.

٣٣ هذا أمر ثابت فى دور الأم العذراء وأسراريتها لو أن هناك حاجة لبرهان.

وهكذا دواليك، وليس ذلك إلا المقلوب الشيطانى للمبدإ التراثى القائل إن الله تعالى خيِّر والإنسان خطاء، فالله جل وعلا يمكن أن يتصف 'بالخير' لأن كل ما هو خير نابع منه سبحانه، وكل فضيلة تعبر بشكل مباشر أو غير مباشر عن جوهره الخير، لا عن وظيفة أو أخرى فحسب، وأن الإنسان شرير لأن تَشَيُّؤه لم يعد يتسق مع الطبيعة العميقة للأمور أى الوجود الربانى، وتقوم غريزته الزائفة للحفاظ على حياته بدور الدفاع عن أوهامه وأهوائه الأرضية[٣٤]، وكثير من الناس أخيار 'بشكل عرضى' فى غياب الظروف التى تتجلى فيها وضاعتهم ووحشيتهم وغدرهم، والتى تستطيع الطبيعة الإنسانية ارتكابها، والحق أن كل إنسان فيه طبقة أعمق 'قبل شيطانية' لو جاز التعبير، وهذه الطبقة خيِّرة، ولكنها مدفونة تحت القشرة الجليدية التى نتجت عن 'سقوطه'، وقد استحالت فيه إلى طبيعة ثانية، وليس هناك ما يستطيع إذابة الجليد سوى حب الله سبحانه أو معرفته، وأما القول بفضيلة 'إنسانية' تُعزى إلى طبائعنا المهترئة فليس إلا اجتراءً على الرب، فغايتها بيان أن الإنسان أفضل من الله تنزه وتعالى، أو أن الإنسان الفارغ من الروح فحسب هو الخيِّر، فى حين أنه يُفرَّغُ بذلك من 'الإنسانية'، والحق أن النشاط المحموم للجنس البشرى أمر

٣٤ نذكر فى هذا السياق أن الأوجه السلبية فى منظورنا للرب ما هى إلا أمور بَرَّانية ترضع من النسبية أى من تباعد الدنيا عن المبدإ، وذلك التباعد أو تلك الدنيا هما الشىء نفسه الذى يستق بدوره من اللانهائية الربانية التى تتطلب بدورها وجود إمكانية 'حقيقية الوهم' للكفر بها، وهنا نقترب من مشارف استحالة التعبير.

بالغ التفاهة، فلا يستطيع الإنسان أن يخلق الخير ولا أن يُبيد الشر، كما لا يستطيع على المدى البعيد إلا أن يستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير، وحين ينجح فى ذلك باسم برومثية جمالية أو غوغائية فإنه ينتهى إلى تحطيم قيم أعلى مما يستطيع تصوره، واحتضان شرور أعظم من تلك التى انطلق للانتصار عليها[٣٥]، ولا شك أن الإنسان العادى قادر على الوفاء باحتياجاته البسيطة وتجنب مصائبه السهلة، لكن القديس فحسب هو الذى يستطيع أن يحرق جذور الشر، وليس على نطاق الدنيا بأجمعها ولكن فى نطاق مخصوص فحسب، وفى حدود المقادير الربانية فحسب.

ولا شك أن من العبث تأكيد أن البشر شرٌّ من الأساس، إلا أن المرء لا يسعه بكل ما أوتى من حسن نية أن يجد فى البشر شيئًا من براءة الطبيعة العذراء، وقد ترنم موسى عليه السلام بأن الإنسان «كعشب يزول، بالغداة يزهر فيزول. عند المساء يجز فييبس»، ولم يكن من شأن ذلك أن يُعد أمرًا غير طبيعى لو كنا عشبًا حقًّا، ولكنا

٣٥ ويا لَغَرابة أطوار الإنسان وانكبابه على هزيمة ذاته، وهذا ما نراه متمثلا فى قبوله ما هو لا إنسانى، أى مدنية الآليات التى تسحق حضارة الحِرَف اليدوية التى هى أحد مقومات السعادة الإنسانية، وقد كانت حملة غاندى على دنيا الآليات تستحق التبجيل، وكانت تنتصر لكرامة الإنسان. وتدعى 'الإنسانية' السعى إلى خير الإنسان، لكنها عمياء عن الأمور التى تتصف بالبشاعة من الناحية الروحية وحتى من الناحية الإنسانية البسيطة، على شاكلة حضارة دنيا الإعلام والإعلان وما شاكلها، والتى تفتك بالحياة الحديثة بدرجة أبشع مما جرى من كل طواعين الماضى، فالتفاهة فى كل أين تجلب مهانة الروح وموتها، فقبل أن نشرع فى سن القوانين للإنسان للوفاء باحتياجاته وعلاج أدوائه علينا أن نعلم أو لا ما هو الإنسان، أو حتى أن نتجاهل وجوده على الإطلاق.

كائنات ذات وعى فائق يتعين علينا أن ندرك مدى تعاستنا، فلو أن الإنسان خيِّرٌ بطبعه فلأى غاية نحاول أن نحميه من ذاته، وأى أعداء له خارج جنسه ذاته، ولو كان الدين أمرًا بشريًا بافتراض عدم وجود إله خالق فما هى المعقولية فى لوم الدين على انحطاط الإنسان؟ ولو كان الشر الإنسانى له مصدر خارج الجنس البشرى فمن أين يأتى؟ إنه لا يصدر عن الحيوانية، فمهما كانت وحشية الحيوان فليس بقادر على بلوغ درك انحطاط البشر.

إن الأمر الذى فشلت الإنسانية المناهضة للتراث فى إدراكه تمامًا هو أن الشر على الأرض أمر محتوم، لأن العالم ليس هو الله جل وعلا، أو لأن النتائج أمر آخر غير الأسباب، ولا بد من أن يتجلى التضارب بينها فى الاصطلاح الأكثر نسبية منها، وهذا بالضبط هو معنى العناء الردىء، فالإنسان لا يهرب من تلك الحتمية إلا فى توجهه إلى المطلق، ولا نقول إنه لا يستطيع اجتناب الشر بما هو، وهو أمر مختلف تمامًا، فمسعى القانعين بالتفاؤل واقعًا هو اختيار الدنيا، فى حين يأملون أنها ليست تلك الدنيا حقا، ويقول الإنجيل «لكن اطلبوا أولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم».

ويسمح لنا الاستطراد الحالى بتقويم خطر نفوذ الحداثة بشكل أسهل فيما يتصل بالمسائل غير النظرية القريبة من المستوى 'العملى' فى البهاكتية، فنحن نجد فى حال بعض الإصلاحيين الهندوس كيف تسللت تلك الإنسانية الدنيوية وفاضت فى 'لاهوتياتهم' التى

لم يدركوا ماهيتها فى سعيهم إلى إنقاذ 'شرف الرب' أو الاعتذار عن وجوده، فقد تعين عليهم بموجب طبيعة سعيهم اختزال الرب إلى نفس جمعية، وبحيث يوفرون له ركنًا منزويًا فى تجربتهم الذاتية المتدنية، وهناك أمر فشل فى إدراكه الشرقيون الذين يسعون إلى الروحانية بالحماس الذى يسعون به إلى الاغتراب عن أصولهم، فلو أن آباءهم قد تفكروا 'بالحرية' التى يتفكرون بها اليوم منذ مائتى عام فقط فلن يكون للروحانية وجود فى زمنهم هذا، سواء أكانت روحانية 'محافظة' أم 'تقدمية'، أى إن هذا النفر يعيش على تراث يحتقره ويفرط فيه دون وعى منه ويأكله أكلا لمًّا، تمامًا كما كان يفعل الغربيون بتراثهم منذ زمن طويل، ونفوذ الحداثة منكب على تدمير أسس التراث النظرية فى كل أين ليُحِلَّ محله كل أنواع الأباطيل والتحيزات، وكانت النتيجة فيضانًا هائلا من الاضطراب، يطفو عليه خطل مروع فى الإحساس بالتناسب[٣٦]. ولنلاحظ فى هذه

٣٦ غالبا ما يتردد على ألسنة الهندوس المدجنين فى حظيرة بريطانيا وغيرهم من الآسيويين ذكر أسماء مثل عيسى عليه السلام وغاندى أو شانكارا وكيركجارد أو بوذا وجوته أو العذراء عليها السلام وفلانة الفلانية فى العبارة نفسها، أو يؤكدون أن موسيقيًا ألمانيًا ما كان يوجيًا، أو أن الثورة الفرنسية كانت حركة أسرارية إلى آخر ذلك التخليط، وهذه المقولات إنما تكشف عن جهل عضال بالخلط بين التصانيف العليا، ونقول إنها ليست اختلافات بقدر ما هى عجز عن فهم 'الحقائق'، وإنها تنبئ عن ميل مخل إلى التبسيط نابع ولا شك من التسليم بأن 'التحقق' هو المهم وليس 'النظرية'، ومن هنا ينبع الاحتقار المضلل للتميز الموضوعى للظواهر، ويصبح من الضرورى حقا أن نذكِّر الناس بأن 'التجسد العظيم' الذى يتسق مع القوانين الدورية للكون والذى يتجلى فيه الرب بشكل 'مباشر' و'إيجابى' يختلف تماما عن العبقرية الإنسانية، ويختلف حتى عن 'التجسد الأصغر' الذى قد يتحقق من خلال وعاء إنسانى تتخذ فيه التجليات الربانية شكلا

المرتبة من الأفكار ذلك التحرر البالغ فى تناول نظرية 'كالى يوجا' أى الزمن المظلم و'كالكى أفاتارا' أى المسيا المنتظر على أهميتها التى تبلغ حدَّ أن أى وحى ربانى لم يتجاهلها أيًّا كانت الرمزية التى تعبر عنها،

'سلبيًّا' 'غير مباشر'، إلا أن الهندوسية تفرق بوضوح تام بين هذين النوعين من التجليات الربانية فى مفهوم أفاتارا، ناهيك عن أنواع فرعية لا تهمنا فى هذا المقام، ومن الواضح إلى أية درجة يمكن أن يبلغ النسيان نتيجة احتقار اتباع الرشد الأرثوذوكسى، وعلاوة على ذلك فمن الضرورى ألا نخلط بين القدسى والدنيوى، ولا بين التراثى واللاتراثى، فمن الشائن حقا أن نخلط بين 'مفكر' غريب عن كل تراث وقديس ينهل من التراث، أو حتى بينه وبين معلم تراثى، فالعبقرية أمر مستقل تماما عن المسألة برمتها، وكل ما يمكن أن نقوله عنها هو أن 'عبقرية الباطل' لا قيمة لها قياسا إلى الحق، وأحد الأمثلة النمطية عن الانحراف الهندوسى الجديد ماثل فى 'سوامى لوجاناندا' الذى أسس جماعة فى الولايات المتحدة باسم 'زمالة التحقق الذاتى *Self Realisation Fellowship (SRF)*' ترأس مجلس إدارتها امرأة أميريكية، ونجد من ناحية أخرى حضورا واعيا فى 'تمييز الأرواح' إلى درجة رفيعة فى رجل مثل كوماراسوامى، والذى نأمل مع كثيرين أن يتنامى نفوذه فى وطنه، ويقول عنه الدكتور ف. راجهافان *V.Raghavan* «... وسواء أكان الدارسون بناءً على القواعد التى يقوم عليها الاستشراق الغربى الرسمى أم الدارسون للمتون المقدسة فى الهند فلا يستطيع أحدهما أو الآخر أن يرفع إليه بصره، ولا أن يتناسى حقيقة أن البصيرة المتسقة مع الخيال الثاقب النافذ إلى الحقيقة دون خلل لا تعلو إليها أبصار الدارسين ولا أعين المحدقين فى معاجم اللغات، ... فقد عارض المذاهب السياسية والاجتماعية فى الغرب، وبرهن على اختزالها إلى مجرد 'أياد عاملة'، و'أسنان فى تروس' و'نسخ من نسخ'، ... فى حين تجتاحنا فى الهند رياح فكرانيات الغرب الحديث، سوف نهتف وراء أى نداء يهيب بنا للعودة إلى حفظ تراثنا، فقد اتسع نطاق مجتمع العقلاء الذين يؤمنون بحكمة كوماراسوامى فى الغرب... وكلما سارعنا إلى رتق بقايا حضارتنا التراثية اقترب ظهور سفينة الخلاص لهند جديدة تفتدى نفسها من الطوفان». *Homage to A. Komaraswami*، وقد قال ماركو باليس «لا يستحق أن ينطق باسم كوماراسوامى كل من أراد أن يشترى جديدا أو يجدد قديما، وينسى الحرفيين كى يهرع إلى منتجات المصانع ابتغاء السهولة، ولا أن ينبس باسمه من يعتقد أن الإنجليزية أنسب لتعليم ولده من متون 'الشاستراʼ، أو يعتقد أن شهادة التعليم العام أو الجامعى أعلى قيمة من الدارما» .

حتى إنه ليصح القول بأنها تشكلان معيارًا للرشد الدينى، وتمثلان بالتالى معيارًا للنقاء والاكتمال الروحى، وحيث إن هذه الحقيقة التى تنتمى إلى المسيحية بقدر انتمائها إلى الهندوسية تقوم فى كل مكان له دين وترفض التطورية وهى فى الوقت نفسه حصن منيع للتراث يواجه باطلا من أخبث ما يكون، فإن رفض تلك النظرية التراثية، سواء أكان بشكل واع أم غير ذلك يفتح الباب لكل أنواع الخيانة والفساد، ونحن لا ننكر التطورية فى إطار حدود معينة، ولكنا ننكر أنها مبدأ كلى أو قانون يؤثر على كل الأمور ويحدُّها بما فيها ما هو معصوم، فالتطور والتحلل يسيران نعلا بنعل، ويتحقق كل منها على مستوى مختلف، وأيًّا ما كان الأمر فإن ما يلزم إنكاره بشكل كامل هو فكرة أن الحق يتطور، أو أن الأديان المنزلة لا تعدو تطورًا لأمر ما.

وإذا كانت 'جنانا' بطبيعتها سُنَّة تراثيةً رشيدةً فـ'بهاكتا' من ناحيتها بحاجة إلى الرشد السنى، وليس ذلك مقصودًا بالطبع فى حالة بهاكتى أو آخر يتمتع على انفراد بلطف ملهم لا شكلى، ولكن من حيث البهاكتية فى ذاتها وفى علاقاتها بالحياة الجمعية والتواصل التراثى، فلا يصح أن تصير البهاكتية مثل 'الفن للفن'، أى ممارسة قائمة بذاتها وتدّعى أنها غاية ذاتها، فلا شك أن 'المحبة هى كل شىء'، ولكن ذلك لا يعنى أن كل شىء هو المحبة، فذلك يؤدى إلى حرمان المحبة من جوهرها وجلالها الميتافيزيقى، كما يخاطر بحرمانها من الصدق

والحق والكفاءة، فيكون الأمر كما لو أن اليد اليسرى تمتد لتحطم ما بنته اليد اليمنى، فمن إحدى النتائج الضارة لذلك المسعى أن تلك التسوية تعنى احتقارًا مباشرًا وغير مباشر للهيكل التراتبى الذى قدره الله تعالى فى خلقه، وللرموز والمؤسسات الربانية بشكل عام، كما لو كان المرء قادرًا على تجاوز الدين من أسفل مستوياته، وكما لو كانت المحبة يمكن أن تصل إلى الكمال دون احترام القيم التراثية فيما يتعلق بتمثيلها للوحى الربانى، فلا يكفى أن نعلم أن مظاهر الدين ذات صبغة قصرية فحسب، لكن من المهم أن نعلم أيضًا أن لها قيمًا إيجابية كذلك، ليس من خلال المحتوى الميتافيزيقى الذى يصل بها إلى الحق الأزلى فحسب ولكن أيضًا فى ملاءمتها للإنسانية البحتة من الناحيتين الاجتماعية والنفسية وغيرهما، كما شاءت لها الحكمة الإلهية والرحمة الربانية. وعلى كل فلا يمكن القول بأن كل المحبة معصومة، ولا بأنه ليس فى هذه الدنيا سوى اختلافات كمية فحسب، وكما لو كان تراخى الذين يحتقرون المقدسات وعقمهم لا يطل من وراء حماسهم المعوج. وإذا لزم أن يقيم المرء ذاته أولا على العناصر الشكلية فى التراث فذلك لاستحالة تجاوز دنيا الصور ما لم يعتمد على دعامات من العناصر الشكلية، «فليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى» كما يقول السيد المسيح. و'السانيازى' لا يترك الشعائر إلا أنه قد يهجرها بموجب علاقته الخاصة بطبيعتها، ولن يقترح على أحد تركها فهو فوق الطبقات وقادر على الاستغناء

عنها، ولكن لن يخطر بباله أن يعظ أحدًا بتركها[٣٧]. ويمكن التعبير بشكل آخر 'فالروحانية' الحديثة فى الهند، سواء أكانت قائمة على البهاكتا أم الجنانا أم على كليهما معا، بغض النظر عن أولئك الذين يعتقدون أنهم أفضل من قدامى الحكماء، تتميز بثقة أحادية فجة فى 'وسائلها'، وتتميز أيضًا قبل كل شىء بقلة الوعى فى إهمالها للأساس أو المناخ الإنسانى، ولا يضمن نزاهتها إلا التراث والمقدسات فحسب[٣٨]، كما تعيث فيها 'الطرق المختصرة' الفساد، إلا أنها قائمة على العقل الصرف وعلى أفكار أخرى غامضة صارمة، وتجمع بين بنية الكون الأصغر والتشابهات الكلية، وتتطلب تلك الطرق المختصرة استعدادًا ذهنيًا وتكيفًا نفسيًا مرتبطين بالتراث، ولا تستطيع بدونها إلا أن تظل عقيمة أو حتى أسوأ من ذلك، فقد تؤدى إلى عكس الاتجاه المقصود، وهذه هى الخطيئة التى يقع فيها نوع أو آخر من اليوجيين الذين يعتقدون أن عليهم أن يستعرضوا قدراتهم وعلمهم أمام أقل الناس قدرة وعلما، ويسمونها طرقًا 'علمية بحتة' أو 'لا طائفية'، ويدَّعون أنها من مكتشفات حكماء الزمان الغابر، إلا أنها

٣٧ يترك مريدو الـ'نيمبوتسو' فى اليابان الشعائر الأخرى لا لأنهم يستهينون بها، بل لأنهم يعتقدون أنهم ساقطون وغير أكفاء ويحتقرون ذواتهم، وعند الهسيكازم يستطيع الراهب أو الناسك الذى أحرز تقدما وحميَّة فى أداء الصلاة العيسوية أو فى ذكر الاسم الأعظم أن يعفى من أداء صلاة الجماعة، لكن ذلك مختلف تمامًا عن ترك أدائها.

٣٨ ربما أشار البعض إلى أن أميدية هونين والشريانيين أيضا تتجاهل الأساس الإنسانى، لكن ذلك استنتاج خاطئ، إذ إن الأساس فى هذه الحالة قائم فى التراث القديم لليابان، والذى ينقض الميل الحديث إلى التفاهة شأن كل أشكال التراث.

متحررة من 'الخزعبلات' التى تشوب 'المدرسية' التراثية، وهذا يعنى باختصار أنها قد تحررت من كل الروابط والضوابط التراثية، وفقدت بالتالى الغرض من وجودها.

وتبدو بعض الحالات فى خضم هذه الأمور فى إطار البهاكتية فحسب، ويتساءل المرء حيالها عما إذا كانت تلك النواشز من قبيل الرحمة الربانية، وعما إذا كان يحسن التسليم بأحوال الفوضى والظروف الاستثنائية فى عصرنا هذا التى تجاهل حدودًا معينة كى تصل إلى قلوب غارقة فى أعماق الجهل والتفاهة، ولكنا أيضا لا ننوى أن نعالج هذه المسألة بتفاصيلها، فالله أعلم وأحكم، ولكن ما يجدر بنا أن نتساءل عنه هو ما إذا كان هناك ميزات يمكن أن توازن تلك المثالب. ولن يتمالك المرء إلا أن يرى أن الحال ليس هكذا فى معظم الأمور، فاللطف الربانى لا محالة سيتجلى بالرغم من كل شىء، حتى فى بؤس الجهل الإنسانى الذى لن يعوِّض آثار فيروسات التقدم التى تزيف العقول ولن يسوغها ولن يجيزها[٣٩]، ويمكننا التسليم بأن البهاكتية الساذجة التى يتميز بها 'أطفال الرب' هى ضحية نحول المناخ التراثى أكثر من كونها مسئولة عنه، فهم 'غير مؤذين' دون أن يكون لديهم الحكمة التى يتعين أن تتوفر فى البيئة العامة والبنية الثقافية

٣٩ كون الظلام لا يُفهم لن يمنع النور من أن يسطع، بشرط احتمال وجود بعض الخير، وقد يحدث أن يوحى عمل فنى زائف وغبى كما لو كان بالصدفة بلطف ربانى، فالرحمة الربانية قادرة على هتك أحوال معينة من واقع نبل اللطف ذاته، والاستجابة الربانية لحميَّة وصدق بعض النفوس، وأيضا بناءً على طبيعة المناخ المقصود.

التى ’تفكر لهم‘، فالـ’بهاكتا‘ البسيطة لها الحق فى الطفولية أكثر من البهاكتا التأملية، ولكنها تخاطر بما ينجم عن ذلك التبسيط، والأخطر من ذلك أنهم يغرون غيرهم بالخوض فيما خاضوا.

لقد انتقدنا فيما تقدم الثقة التى لا مسوغ لها فى ’الوسائل‘ وحدها، إلا أن هناك ميلا إلى الوقوع فى الخطإ العكسى فى الجانب المسيحى الذى يهرع إلى التصريح فى كل مناسبة بأن ’الوصفات‘ لا نفع فيها، وأن كل شىء فى الخلاص يعتمد على المحبة واللطف الربانى، إلا أن من المشروع والكافى تمامًا أن نصف ’طريقة‘ جاء بها الوحى الربانى باعتبارها طريقًا للخلاص والنجاة، وذلك لسبب بسيط، هو أن ممارسة تلك الطريقة فى الأحوال الطبيعية سوف تتضمن الطهر والفضائل اللازمة لكمالها، أو أنها سوف تُهجر نتيجة صعوبتها، ولكن القول بأن الخلاص يعتمد على اللطف الربانى فحسب هو لغو واضح، مثل القول بأن عبور الشارع مثلا يتوقف على المصير المقدر سلفا[٤٠]، فكثير من التعبيرات فى الهندوسية تميز بالاختصار

٤٠ نجد فى هذه المرتبة من الأفكار ما تواتر عن إمكان أن يقع المرء فى حب الحياة الروحية مثلما يقع فى حب كؤوس النبيذ على سبيل المثال، وأن ذلك لن يكون من قبيل إماتة الجسد ... إلخ، وهذه مبالغة تعسفية، فما يهم هنا هو أن الصلاة ليست كأس نبيذ، وأن الذكر غاية، ما الصلاة منها سوى الوسيلة والأداة، ومذاق الصلاة أحب إلى النفس من أى مذاق آخر، وليس هذا أمرًا يسوء بأية درجة كانت، وذلك على الأقل فى حالة الناس الذين يتمتعون بعقل سليم، فهم الذين يهموننا فحسب فى هذا السياق، ونحن آخر من ينكر أنه يتعين علينا فى النهاية أن نتعالى على ذلك الارتباط كما لو كان ارتباطا عرضيا من أى نوع كان، والحق أننا نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول، إن من الضرورى من حيث المبدأ وبشرط التحلى بالإدراك اللازم أن نتعالى على كل الميثولوجيات، وأن نزهد فى كل

ولكن ليس بالتبسيط المخل، وما ننتقد عند كثير من الهندوس المحدثين هو تناسيهم للبيئة الإنسانية اللازمة لكل مجتمع ذى صبغة قدسية، لا الميل الكامن فى الهندوس إلى تجنب اللغو فى المحاذير الكلامية الزائدة على الحاجة، وينحو الآسيويون عمومًا فى عصرنا هذا إلى تعميم 'أنماط' ودلالات مخصوصة كامنة فى تراثهم، وإلى وصف الجنس البشرى عمومًا بسمات نابعة من مناخهم التراثى، وسواء أكانت تلك السمات قريبة التناول أم بعيدته، وقد كانت تلك هى نتائج 'الخداع البصرى' الناشئ من قلة الخبرة ونقص مصطلحات المقارنة والعجز عن الدفاع عن الذات، فهم يعانون من صعوبة فهم أن الغربيين مختلفون عنهم نوعيا، ولا يتنبهون بشكل عام على سبيل المثال إلى كل ما تعنيه الأشياء والأعمال التى تسم دنيا الماكينات والغوغائية، ولا أثر لمنطقهم المعصوم فى الوعى بدرك تلك الأمور[41].

عزاء.

٤١ يناقض هذا العجز فى التمييز أو هذا الميل إلى تمجيد ما لا يمكن للمرء اجتنابه طبيعة القدرات التراثية، وهو أمر متواتر فى الدوائر التراثية كافة، وهو يرجع إلى عقلية أصبحت دنيوية إلى حد بعيد، وكذلك إلى 'عقدة نقص' معينة، ويكاد المرء يظن أن كثيرا من المؤمنين لم يسمعوا قط عن النبوءات التى تتعلق بنهاية الدنيا ومملكة المسيح المنتظر، فهم لا يقرءون. أما عن اللوم الذى يوجهه القديس ويليام *William of the Holy Love* إلى الذين يدعون معرفة الحكمة الربانية ويتفوقون فى الوقت ذاته فى أمور الدنيا فإن القديس توما الأكوينى *Thomas Aquinas* يرد عليه، إن الذين يدعون اللامبالاة بحقيقة الإيمان وما إذا كان لديهم أفكار من نوع أو آخر عن الخلق يشترط أن يكون لديهم فكرة صحيحة عن الله جل شأنه، إذ إن الخطأ فى فهم الخلق يولد أفكارًا زائغة عن الرب. والأمر هنا يتعلق بالمعرفة المباشرة الكلية للظواهر لا بتحليلها العلمى، فليس ما يهم هو معرفة أن الأرض تدور حول الشمس، أو إدراك التركيب الجزيئى للمادة ولكنه يتعلق بتمييز القيمة الكونية المتوجهة إلى

***

وحتى نتفهم أباطيل معينة فى البهاكتية الحديثة أو فى الهندوسية الحديثة بوجه عام[٤٢] فلا بد من أن نتذكر أن التعارض القائم بين الأرثوذوكسية أى الرشد والخروج عليها أى الضلال هو أمر يتناظر دائمًا مع 'الصلاح' أى التقوى و'الدنيوية' أى الفجور، وهذا التناقض هو مصيدة الشيطان المفضلة حيث يجد فيها أرضًا خصبة لكل أنواع الإغراء والنفاق، ولا تزيد فى الواقع عن تكهنات مغرضة عن اختلاف المرتبة التى تفصل بين الحقيقة المذهبية والفضيلة، وليس هناك ما يسعد الشيطان أكثر من صياح الملحدين فى إدانة إثم عارض لمؤمن، أو هو حكم الفريسيين المتعصبين على قيمة روحية غير مفهومة عندهم، فإن نشأة العالم الحديث وتكوينه والتحديث السريع السهل للشرق يصبح مفهومًا فقط بمصطلحات تلك الذبذبة السريعة اللصيقة به. أما عن إيقاع الانحطاط الدنيوى

السبب المطلق للظواهر النسبية التى تلفُّ بنا، والطريقة التى تحيط بها بوجودنا، وأيًّا كان الأمر فلا يهم إذا كان المرء يؤمن بالتطور أو التقدم فى العلوم والماكينات طالما كان ينزه ذاته عن تقديسها، أما الإيمان بالتطور فيما تعنيه العقلانية الحديثة فذلك قطعا رأى باطل عن الخلق، والخزعبلات التى نادى بها تيلار دى شاردان تبين بوضوح كيف تدمر تلك الآراء العلم المقدس بقطع الصلة بينه وبين النور مقدما.

٤٢ ولا بد لنا من التأكيد فى كل تلك الاعتبارات على أنها ليست أمورا خاصة بالروحانية التراثية فى الهند، فافتراض أن ذلك يحصرها فى نطاق الأمور المخصوصة فى حد ذاتها، وليست شائعة فى حركات التحديث المعاصرة، بعيدة الصلة باهتماماتنا، ولكنها حقا مسألة تلويث الروح الهندوسية بالأفكار والميول الحديثة، بحيث تصير أقرب إلى الهلامية وأعصى على التعريف.

الذى يسميه البعض 'تاريخا' فيبدأ بالارتكاس، وأولى حركاته هى تحويل الأمور المشروعة إلى كاريكاتير شائه، ثم تأتى حركته الثانية، وهى مقاومة تلك الأمور التى شوَّهها من أسفلها بإنكار محتواها الإيجابى واستبدال الأباطيل التى كانت حقائق عمل سلفًا على تشويهها به، ثم يعكف الهراطقة ثالثًا من كل صوب على تلبيس الحقائق الجزئية بمعان مطلقة وهذا هو تعريف الباطل ذاته، إلا أن الباطل فى زماننا هذا يتوفر له العذر على أساس احتمال أن يشعَّ منها بصيص من نور حق جزئى، ونود أن نلفت النظر إلى ما يلى من المرتبة ذاتها من منظور مختلف بعض الشىء، فحينما يندهش المرء أمام تعثر الحضارات الشرقية لا يتمالك نسيان أن السواد الأعظم من البشر 'دنيويون' وليسوا 'روحانيين'، وأن الحضارة الحديثة وهى الحضارة الوحيدة 'الدنيوية' لا بد أن يكون فيها جاذبية للدنيويين الذين يعيشون فى ظل أنظمة دينية، وينطبق عكس ذلك على الغربيين الموهوبين بملكة غير عادية على التأمل، والذين يكتشفون آسيا، ثم يعودون إلى اكتشاف المسيحية من خلال ما هو آسيوى ولا زمنى فيها، كما أن انهيار الحضارات الشرقية يفسَّر أيضًا بأن التراث له جانب كبحى رتيب قد يبعث على الضيق، ويبعث حتى على الظن بأنه غبى، حتى تتبدى الحداثة للدنيويين ملتبسة بالحرية والكلية والعظمة، ناهيك عن 'الصدق' الذى لا يربو فى حقيقته عن سخرية خالية من كل محبة حقيقية، وتعيث أوهام عريضة على شاكلة «تفضيل كلب

صحيح البدن عن قديس أبرص» فى أساس ذلك كله، ذلك إضافة إلى عجز أعمى عن التمييز بين الانحطاط والنبل، فشرور العالم القديم تبدو محتومة كحقائق جمعية، إلا أن النجاة منها لا بد أن تكون 'إلى أعلى' وليس إلى أسفل[٤٣].

ونجمل ما تقدم من الأفكار فيما يلى، إذا لم يكن الحق خيرًا وهو حتى أعظم خيرٍ وأبلغه للإنسان الموهوب بالذكاء فإن المحبة لا تستطيع الاستغناء عنه، والمحبة الحقيقية تسعى لعطاءٍ خيرٍ نقيٍ غير مشوب، وإلى أن تغذى كل امرئ بما يناسبه بأفضل الطرق سواء أكان ذلك 'دينيًا' أم 'ازدواجيًا' كما قد يدعى البعض[٤٤]، وهذا النوع من المحبة واعٍ أيضًا بحدود مسئوليته، ولا ينكب على مثالية قصيرة النظر ذات حدين، ولا ينسى ضعف الطبيعة الإنسانية واحتياجاتها ولا المخاطر التى تحيق بها، والتى تنبأت بها سلفًا أشكال الحكمة التراثية كافة، وبشكل يفضل بمدى شاسع كل ما خطر بأحلام الإنسان.

٤٣ هناك إصلاحيون من الهندوس الجدد يريدون رفض كل تلك الروايات عن الأديان، وشوشة المحارات، ودق الأجراس، ورفض حتى الزهو بالمعرفة ودراسة المتون، وكل تلك الطرق التى يتبعها الناس لخلاص أرواحهم.. ، ولكن إذا لم يكن البراهمة قد انكبوا على وشوشة المحارات منذ آلاف السنين فلم يكن ليقدر لكم أيها الإصلاحيون أن تعيشوا اليوم فى الهند.

٤٤ أولئك الذين يعدون ظهور الشر دليلا على الطبيعة الشريرة مثل ادعاء أن الخيِّر لا يرى إلا الخير فى كل شيء ... إلخ هم أول من يرى الشر حينما يتعلق الأمر بالرشاد والتق والدين والمؤسسات الدينية، والشر ذاته فى واقع الأمر هو أكثر من يستفيد من دعواهم التى يسمونها 'عولمة الحب *Universal Love*'.

الْبَابُ الْخَامِس
نَظَرِيَّةُ الْوَهْم

قد يبدو غريبًا أن يتعين علينا الإشارة إلى أن 'نظرية الوهم' الميتافيزيقية ليست مجرد حل مناسب يسوِّغ وضع كل الأمور فى مرتبة دنيا الظواهر على مستوى واحد، فلا شك أن الحقيقة حقيقة وأن الوهم وهم، ولكن ليس هناك نوع من 'التحقق' يرخِّص للاعتقاد بأن اثنين واثنين يساويان خمسة أو أن الأبيض أسود، والتدليل على ذلك بأن الأرقام والألوان ما هما إلا وهم. إلا أن هناك وهمًا قد يتبدى فى ظلال الجنانا الفعالة، ويميل إلى اختزال كل شىء إلى زخرف ذهنى ووضعى على عكس طبيعة الأمور، وهكذا تُغْمَطُ كل الفوارق الكيفية، فى حين أن وظيفة العقل الملْهَم فى الحقيقة هى على العكس من ذلك تميز الأمور من 'ظاهرها' إلى المدى الذى يوحدها من 'باطنها'، فالتركيب الميتافيزيقى ليس تسوية فيزيقية[45]، وتلك التسوية الفيدانتية تصبح مثار اضطراب حينما

٤٥ لو أن «الطين والذهب سواء» كما قال 'راما كريشنا' بعد تجربة تأملية قائمة على المتون المقدسة، فإن من الواضح أن ذلك التصريح صحيح على المستوى الروحى، وليس صحيحا على المستوى الفيزيقى، والحق أنه ليس هناك فارق بين المادة الثمينة والوضيعة حينما يُنظر إليها من منظور ذاتى هو التجرد عن دنيا المادة، أو من منظور موضوعى يتعلق بالوجود، ولكن ذلك التجاوز للفوارق لا يمكن أن يتحقق لو انطلق المرء من إنكار الفوارق فى مستوى وجودها فلا مجال للبحث عن العبث فى مستوى المتعالى.

تهاجم المقدسات التى تعدها أدنى منها، فهى تفشل على سبيل المثال فى إدراك حقيقة أن الدين الذى تصفه 'بالمذهبية sectarianism' ليس له أصل إنسانى، وأن هناك أمورًا ليست فى علو المعرفة المتعالية ولكنها مشيئة الله جل شأنه وليست من اختراع الإنسان، ومعجزات المسيح عليه السلام ليست مجرد 'قوى سحرية sidhi' يجوز أن تمارس أو لا تمارس بل هى تجليات ربانية، وتراوغ المعايير السيكولوجية كافة، والمسيح عليه السلام ليس إنسانًا أصاب الحكمة ولكنه الحكمة صارت إنسانا[٤٦]، وكون كل شىء آتما أو مايا حسب وجهة نظر تلك النظرية لا يسوغ لنا أن 'نرى الحبل ثعبانًا' كما يقول الفيدانتيون، ونقول مرة أخرى إنه ليس هناك تركيب حق دون تمييز وتفصيل حق، فما الفيدانتا إذا لم تكن تمييزًا 'فيفيكا viveka' بين الحقيق والوهمى، وإذا لم تكن 'فيكارا vichara' بمعنى بحث فى طبيعتنا الحقيقية، إلا أن التمييز بالمعنى 'الرأسى' بين الجوهر sachchidanada والاسم nama، والمسمى rupa لا يمكن أن يقوم دون تمييز على المستوى 'الأفقى' بين المقولات أو الجونات gunas وبعضها البعض.

وتميل نظريات معينة فى الفيدانتا إلى دعم قناعاتها بحقيقة الذات باعتبارها 'الشاهد الباطن' على كل الأفكار، فتضطر إلى إنكار حقائق الأمور كما لو كان 'العقل الاستدلالى' هو الذى يخلق العالم

٤٦ لا شك فى ضرورة استثناء تلك الأحكام التى تنبع من 'جهل تراثى مشروع' أو من منظورٍ منزَّلٍ بالوحى يفسر رموزا معينة، وتلك الإمكانية الأخيرة تخص الأديان السامية أكثر من الهندوسية.

الموضوعى، رغم أن المتون المقدسة تقول بعكس ذلك[٤٧]، وكما لو كان طرف واحد لمحور ما يمكن أن يكون له معنى دون الطرف الآخر المكمل له، وبهذا تختزل تلك النظريات الموضوعى إلى الذاتى، وتفتقد بذلك تفسير الغاية من الدنيا والحكمة من تجانسها الذى يجعل كل الناس يرون الشمس ذاتها وليس شيئًا آخر، وقد نُسيت الحالة الوحيدة الصالحة للتفسير ألا وهى أن الدنيا وهم جمعىٌّ، وليست وهمًا شخصيًّا لكل فرد على حدة، وإلا توهم كل فرد عالمًا مختلفًا بحسب اختلافه عن غيره، ولكنه وهم جماعى لجماعات شتى تنطبع بعضها على بعض أو يتخلل بعضها بعضًا، فذلك 'الموضوع الجمعى' يشتمل على الإنسانية بأسرها، بل وعلى المخلوقات على الأرض كافة فى نطاق أعرض. ويفسر التجانس الوضعى إذن بالتضامن فى وهم كونى يتميز 'بمعقولية' عامة، فالجبل جبل وليس حلمًا حتى لو كان من منظور نملة، وإلا كان النمل الذى يعبر على الجبل صخورًا ويتسلق منحدرات يسبح فى فضاء. فهناك إذن 'كائنات أرضية' متعددة الصور فى حالات من الوجود بدرجات لا تحصى، ومركزها قائم فى الحالة الإنسانية، وسوف يكون لكل الكائنات التى يشتمل عليها ذلك الموضوع الجمعى ردود فعل متجانسة، بمعنى أن الشمس سوف تكون مصدر نور ودفء وحياة للجميع، أو أن الصخر مادة

٤٧ «هكذا لا تصبح الظواهر مجرد نتاج للعقل، ولا يصير العقل نتاجا للظواهر» *Mandukya-KarkaK of Guadapada, IV, 54*، ويرجع شانكاراشاريا إلى هذه الرسالة ذاتها فى حواشيه.

صلبة يستحيل تخللها دون كسرها، وهكذا دواليك، وسوف يتعين على ذلك الكائن الأرضى أن يمتد وراء حدود الأرض، فالأكثر احتمالا هو أن ذلك الشيء الذى ينبثق منه الإحساس بالشمس يفيض بالطاقة نفسها على الكائنات التى تعيش فى الفضاء الخارجى، وبحيث لا تتعطل موضوعية ذلك الوهم الجمعى عند حدود أى كون ذاتى مخصوص، فالكون المحدود نظام مغلق بشكل نسبى فحسب إذ إن الوجود واحد. والحق أننا يمكن أن نصف الكون الكلى بأنه 'حلم' ببساطة، إذ إن الحلم العادى يفترض ذاتية كاملة، ويشترط أن تلك الرؤية لا يشارك فيها أحد آخر ما لم تتوفر مصادفة ذاتية تمامًا، ولا يتحقق إلا فى نطاق 'حلم' الذات الكونية حيث الذات الفريدة، وكلمة 'حلم' فى هذه الحالة هى اصطلاح آخر 'للوهم' أو 'مايا'[٤٨]. والسماء المليئة بالنجوم هى حلم، لا فيما نراه أو يراه كل الناس، ولكن من حيث إن الذات الكونية 'تحلم' بها فى مسرحية حرة خالدة لا زخرف فيها إلا النعمة الربانية فحسب، فالقبة المرصعة بالنجوم 'خيال'، وليس خيال وعينا الفردى، ولكنه خيال 'طبقة كونية' من وعينا، أى وعى يتجاوز أنويتنا بما لا يقاس، حيث يتأصل تجانس العالم الوضعى. 'فالإنسان الكامل' هو الذى يحلم، ونحن نحلم فيه ومعه.

٤٨ لنلاحظ أن المايا ليست قاصرة على جانب 'الوهم' فحسب، ولكنها أيضا تشتمل على 'التجليات الكلية' أو 'الفن الربانى' أو 'السحر الكونى'، ولكن معنى الوهم فى النهاية لا راد له، إذ إن الإيمان بالحقيقة المطلقة 'للأنا' والدنيا، لا يعدو فى نظر الفيدانتيين إلا نتيجة للجهل آفيديا *avedya*.

وبتعبير آخر فلا فرق عند المطلق بين ما نشهده بأفهامنا فى حال اليقظة أو فى حال الحلم، أما من منظور الحقيقة النسبية التى لا نستطيع ادعاء عدم وجودها إذ نجد فيها أنفسنا ونتصرف على أساسها، فالفارق بينهما شاسع، بمعنى أن الحالة الأولى تتسم بالكلية فتصبح أكثر حقيقية من الثانية. والبرهان على ذلك قائم أولا فى أن ذواتًا لا تحصى تشهد وجود الموضوعات الخارجية نفسها فى المكان والزمان حسب الأحوال، فى حين أن الحلم لا تشهده إلا ذات واحدة، وتكون فى حد ذاتها موضوعًا له إذ تُبدع الصور من جوهرها، وثانيًا فالموضوعات الخارجية يمكن أن تستحيل بما هى إلى ذوات، وفى هذه الحالة يثبت بدهيًا أن كونها قد شوهدت لن يزيد ولن ينقص من حقيقتها، وثالثًا أن الذين يدَّعون أنه لا فرق عندهم بين حال اليقظة وحال المنام يعرفون فى يقظتهم أن الدنيا وهم، وهو ما لا يعلمونه حال نومهم، وذلك برهان على أن حالات يقظتهم تفوق حالات نومهم الضبابية بدرجة كليتها، ورابعًا أن الذين يدَّعون اللاتمايز بين الحالين فى أقوالهم يتصرفون فى أعمالهم كما لو كانوا لا يؤمنون بذلك، حيث إنهم يتحدثون ويأكلون ويهربون من ثور هائج يطاردهم. ولا شك أن اعتراضًا آخر سوف يظهر بناءً على أن القديسين لا يصح أن يشغلوا بالهم بالحقائق النسبية، وبالتالى فعليهم تجاهل درجات الكلية، ونرد على ذلك بأن عليهم الانشغال بها بكل الطرق الممكنة، فلا حق لهم فى التفرغ للمطلق، فكل من له عيون

وآذان ملزم بتمييز النسبيات، سواء أكان ذلك فى حضور الوعى الروحى بآتما أم غيابه، وإذا حلم امرؤٌ بأنه يأكل فله العذر فى ألا يتصرف بحرية وسكينة تامة[٤٩]، أما إذا أكل صاحيًا وأنكر فى الوقت ذاته الفوارق الأنطولوجية الكيفية بين الحالين بشكل غير مشروط فلا عذر له فى ذلك، وحيث إنه يعتقد أنه يحلم ويعلم أن الحلم وهم فلا حق له فى أداء فعل إرادى يكون الغرض الوحيد منه أن يكون لا إراديًا، ثم إننا جميعًا نأتى بالأعاجيب والغرائب فى أحلامنا مثل أن نقفز من على جرف هارٍ أو نطفو سعداء كالطيور فى الهواء وغير ذلك، فليحاول من يعتقد أن كل شىء ما هو إلا حلم بل ذاتية صرفة أن يأتى بنصف ذلك فى حال يقظته لو كان صادقًا! ولو كانت الآراء التى تخلط بلا قيد أو شرط بين أحلام اليقظة والنوم قائمة على أساس معقول، ولو أن هاتين الحالتين كانتا متساويتين على المستوى النسبى، فى حين أنهما متساويتان من منظور المطلق فحسب، فلن يكون هناك فارق بين قديس يحلم بأنه مغفل ومغفل يحلم بأنه قديس.

والسؤال الجسيم حقا هو، من الذات؟[٥٠] والحق أننا لا نستطيع أن

٤٩ إلا أن الصلاة أو ذكر الله سبحانه فى حلم، هو أمر له قيمة، فى حين أن الخطيئة التى ترتكب فى الحلم لا تعد خطيئة، وهو أمر يبرهن على أن الرحمة الإلهية لا تساوى بين الخير والشر، والحلم فيه شىء من الواقع، كما أن اليقظة فيها شىء من الحلم أو الوهم.

٥٠ يفسر التباس هذا السؤال واقعيا حقيقة أن الهندوس الذين كانوا يعرفون ماذا تعنى هذه الأمور لم يتطرقوا إليها فى شروحهم التى تعمدوا أن تظل مختصرة وتركز على الضروريات فحسب، ولم يخرجوا عن سياقهم لتقديم تفسير يبدو لهم عديم النفع، ولكن

نجعل جبلا يختفى من الوجود كما نفعل فى الأحلام، وهو برهان على أن 'أنانا' التى لا تعدو بالنسبة إلى الجبل سوى ذات عرضية ليست هى الذات الخالقة التى يعتمد عليها وجود الجبل، وتبرهن أيضًا على أن وجود الجبل بالرغم من أنه وهمى على مستوى الذات الكلية ومن وجهة نظر العقل الملهَم إلا أنه يمثل حقيقة نسبية لأنويتنا ego، بل وربما كان أكثر حقيقية مما نتخيل. ونقول مرة أخرى إن المنطق السليم لا يقبل إنكار المرء لأن تشتمل الحقيقة على طبقات مطلقة، وعليه أن يقبل حقيقة أنه موجود وأنه فاعل نتيجة وجوده، فلا يجوز أن يوجد الإنسان وينكر وجوده فى الوقت ذاته، ولا أن يفعل وينكر فعله فى الوقت ذاته.

وإذا كنا لا نستطيع الاعتراف بأن الدنيا ما هى إلا نتاج عقولنا، فماذا أحدثت تلك العقول؟ فلن نستطيع بالقدر نفسه أن نعترف بأن الشر الذى نراه فى الدنيا ما هو إلا تجسيد لعيوبنا وأن كل شىء خيِّر للإنسان الخيِّر فماذا أحدث ذلك الشر؟ وإذا كانت نهاية المطاف هى التنازل عن الذكاء مع تسليم سهل غير فعال بالأحدية فلا فائدة فى السير فى 'طريق المعرفة' والحق أن 'الشر' أو ما ندعوه

المرء لا يصح أن يتخذ التركيب الجدلى على سبيل التبسيط كى يستنتج أمورا عبثية من نظرية الوهم، وهو خطأ لم يقع فيه قدامى التابعين للفيدانتا، وإلا كان مصيرهم أن يكونوا 'أنويون *solipsists*' وهى النظرية التى تقول بأنه لا وجود لشىء غير عقلى أنا وإنه لا مسوغ لوجود أى شىء فى غياب هذا العقل، وقد كان شوبنهاور مخطئا فى الاعتقاد بأن 'الأنوية' لا تقبل الدحض منطقيًّا، ولكنه كان مصيبا فى القول بأن الأنويين قد أينعوا للالتحاق بمصحات المجانين.

كذلك يختزل ذاته فى نهاية المطاف إلى أمانٍ يستحيل تحققها، ويصير جزءًا من التوازن الكلى، ولكن ذلك لا يمنع وجوده على مستوى ظواهر التخثر الكونى، التى قد تكون متسقة مع الوجود البحت أو متناقضة معه، أو يعنى أن المخلوقات التى وهبت الفهم مقدر عليها أن تفشل فى التعرف عليه، ومحاولة إثبات العكس هى محاولة لإنكار كل المتون المقدسة، ذلك إضافة إلى إنكار المعقولية العامة البسيطة. فنى الميتافيزيقا كما فى أى مجال آخر لا بد أن يعرف المرء كيف يضع كل شيء فى موقعه.

أما عن مسألة 'أصل' الوهم فهى من ضمن المسائل التى يمكن حلها أو بالأحرى ليس بها أمر يستحق الحل، بالرغم من أنه لا يمكن أن ينضبط ذلك الحل مع احتياجات المنطق، فهناك أمثلة تكفى بذاتها سواء أفُهمت أم لم تُفهم وتشكل فى الحقيقة أعمدة للمذهب الميتافيزيقى. ولنحدد أنفسنا هنا فيما سبق أن ذكرناه فى موضع آخر[٥١]، وهو أن لانهائية الحقيقة تتضمن إمكانية إنكارها، ولأن ذلك الإنكار يستحيل فى مستوى المطلق ذاته، فمن الضرورى أن تصبح 'إمكانية المستحيل' هذه قابلة للتحقق فى 'بعد باطنى' 'لا هو حقيق ولا هو غير حقيق'، أى إنه حقيق على مستواه فى حين أنه غير حقيق فيما

٥١ جاء ذلك فى كتابنا منظور روحى وواقع إنسانى، ترجمات تراث واحد، تحت الطبع. *Spiritual Perspectives and Human Facts, Faber, 1954*، ونعتقد أن بعض التكرار فى كتاباتنا سوف يسهم بمزيد من الإيضاح بالنظر إلى أهمية الموضوعات التى نعالجها وصعوبتها، ثم إن التكرار لا يمكن اجتنابه فى أمور من هذا النوع.

يتعلق بالجوهر، والنتيجة الحتمية هى أننا سوف نلمس المطلق فى كل أين ولن نملك أن نخرج عنه، بالرغم من أنه فى الوقت ذاته بعيد بعدًا لا نهائيا، لا يحيط به فكر.

الْعِرْفَان

الْبَابُ السَّادِس
الْعِرْفَانُ لُغَةُ الرُّوح

إن هناك كثيرًا من الأساليب للتعبير عن تعريف الفارق بين طريق العرفان والمحبة، أو بين نزعتى الجنانى والبهاكتى، ولكنا نود أن نقتصر هنا على معيار واحد فحسب، هو أنه عند البهاكتى الإنسان 'الإرادى' و'الانفعالى' فالله هو 'هو' أى الآخر، والذات هى 'أنا'، فى حين أن الله عند 'الجنانى العرفانى' أو 'العقلى المُلهَم'[٥٢] هو 'أنا' والذات هى 'هو' أو 'الآخر'[٥٣]، وسوف يتضح على الفور أن المنظور الأول لا الثانى هو الذى يعمل فى العقائد الدينية كافةً، ذلك أن معظم الناس ينطلقون من الإيمان بالنفس ego أكثر من إيمانهم

٥٢ وكان يمكن أن نقول عنه 'الثيوزوفى' ببساطة، ولكن هذه الكلمة أصبحت مصدرا للخلط، ومن علامات السوء أن تسقط كلمات مثل 'عرفانى' و'ثيوزوفى' فى حيز المصطلحات المشينة، وليست كذلك عند القديس كليمنت السكندرى أو بوهيم عندما قالا بها، ولكن فى إطار العالم الذى أصبح يحمى ذلك الشَّين ويشجعه، وينطبق الأمر ذاته على اصطلاح 'عقلى مُلهَم *intellectual*' الذى أصبح معناه بالغ التفاهة فى اصطلاحى 'مثقف وثقافى'، أما فيما يتعلق بكلمة 'روحانى *pneumatic*' فتنطبق على التحقق الوجودى فحسب دون النظرية.

٥٣ والحق أن معظم المذاهب الحكمية التى تعد الأنا ego حقيقة، وتتفق لغتهم حرفيا مع الوحى الذى ينهلون منه، تشير إلى المطلق بكلمة 'هو'، وكذلك يفعل 'الثنائيون *dualists*' من أتباع طريق الحب، ولكن هذا ليس إلا مسألة جدلية لا تغير بحال من المنظور الأصلى، وقد تناولنا ذلك فى كتاب *Spititual Perspectives and Human Facts* فى باب الفيدانتا، ثم إن أدفايتا فيدانتا وهى أعمق تعبير مباشر ممكن عن العرفان لا تنفى صياغة 'الموضوعيين' فى التعبير عن المبدإ، مثل براهما وشيفا والأسماء الربانية الأخرى.

بالمطلق. والسواد الأعظم من الناس فرديون، وقليل منهم قادر على تصور 'تجريد ملموس' لأنويتهم الوضعية، وهى عملية تتعلق بالعقل الملهَم وليس بالعقل الأخلاقى، وبتعبير آخر فالموهوبون بالتأمل اللاشخصى قليلون، وهذا ما نتحدث عنه بحيث نسمح 'لله عز وجل أن يفكر بنا' لو كان التعبير جائزا، وسوف نفهم طبيعة الحق البحت على نحو أفضل لو اعتبرنا فيما يلى، فالعقل الملهَم واحد عند الجميع ويقدم نفسه إلينا بثلاثة طرق أساسية، طالما كنا على الأقل واقعين فى قبضة 'الوهم الفاصل separative illusion' كما هو حال كل المخلوقات بما هى وأولها العقل الربانى، والذى هو نور وصفاء وفاعلية صرف، وثانيها العقل الكونى والذى هو مرآة لانعكاس الرب ونور فى علاقته بالإنسان، وثالثها العقل الإنسانى الملهَم الذى هو مرآة للأول والثانى ونور للنفس الفردية[٥٤]. فلا بد أن يتمعَّن المرء إذن ليميز بالعقل الملهَم بين جانب جوهرى 'غير مخلوق' وجانب 'عرضى' مخلوق أو 'حادث'[٥٥]، وهذا المنظور التركيبى للأمور 'ناتج' عن 'اللاغيرية' أى ذلك الذى 'ليس غير ذاته' من أى جانب كان، حتى إن الذكاء بما هو سواء أكان ذكاء إنسان يطابق الحقيقة

٥٤ وتنطبق فى هذا المقام عبارات الإنجيل «أنا هو نور العالم، و ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى».

٥٥ إن سر 'الروح الكلية' فى الإسلام كامن فى استحالة القدرة على القول بأنها 'مخلوقة' أو 'غير مخلوقة'، ونلتقى بالسر ذاته فى العقل الذى نعزوه 'للإنسان' والذى يُعرِّفه مايستر إيكهارت بشكل غامض.

أم ذكاء نبات يجعله يتوجه إلى النور بشكل لا يقاوم 'هو' ذكاء الله جل وعلا، والذكاء قد يكون 'إنسانيًا' أو 'نباتيًا' فى علاقته بحدود خاصة، وتنطبق الاعتبارات ذاتها على الصفات الإيجابية كافة، وتنطبق بالتالى على كل الفضائل، التى هى دائمًا فضائل الله عز وجل، وليس ذلك بالطبع فى الأحوال العرضية التى تضيِّق من مجالها، ولكن فى كنه محتواها وجوهرها.

***

ومن الاعتبارات السالفة يمكن أن نرى الغاية النهائية من الفضائل الإنجيلية العظمى مثل المحبة والتواضع والفقر والطفولة كامنة فى 'الذات Self'[٥٦]، وتمثل الكثير من المرفوضات فى تلك 'الفقاعة' الأنطولوجية التى هى 'الأنا ego'، وهى مرفوضات لا تنبع من الفردية فتصبح بذلك متناقضة[٥٧]، لكنها تنبع من البصيرة المُلهَمة، أى من الطبيعة الأعمق للأمور. وبشكل مناظر، فإذا لم يكن الحكيم راضيًا بمعنى نهائى عن أى نعمة مخلوقة «فالجنة المخلوقة

٥٦ ينطبق الأمر نفسه على الوصايا العشر التوراتية، فكل منها آية الجانب من جوانب الذات الربانية، وكل انتهاك لها آية على الذات الإنسانية ego بما هى، ويناظر 'الشعب المختار' الذات الإنسانية 'بطبيعتها' الفاسقة المتمردة، ولكنها افتديت بشكل 'فوق طبيعى' بالمسيح الذى هو لطف ربانى وذكاء كلى.

٥٧ إن عقدة الذنب الوهمية أو الشك فى زيف التواضع هما أكثر التعبيرات شيوعا عن ذلك التناقض، فالسلوك الطيب زائف بقدر ما يتجه إلى عكس الحقيقة، أما السلوك الطيب الإيجابى الفعال فهو الذى يفقد سماته الشخصية فيصير 'لا تواضعًا'، ويبقى مستقلا عن بديله 'الاتضاع والمداهنة'، ويتجنب أى انشغال 'بالأنا'، فمركز الفضائل الأصلية إنما هو فى الله جل جلاله وليس فى الإنسان.

سجن الصوفى›، فليس ذلك من جانبه ادعاءً ولا عقوقًا ولكن لأن البصيرة تميل إلى منبعها، أو لأن الذات التى فينا 'تشتاق إلى الخلاص'. فإذا كان المسيح 'ربا' فذلك لأن العقل الملهَم 'المنزَّل من السماء' هو 'الذات العلية'، وبذلك المعنى تصير كل الأديان الرشيدة 'مسيحية' فكل منها يشترط عقل مُلهَم لا مخلوق من ناحية أو لوجوس وهى كلمة الله اللامخلوقة، وهى الأمر نفسه لو تأمل المرء فى نور 'العقل الملهَم'، ومن ناحية أخرى تشترط التجلى الأرضى للكلمة والخلاص الذى توكلت به، وكل تراث كامل يشترط فى النهاية فناء الذات الفردية ego فى الذات الربانية I، وهو أمر تكفَّل بتأطيره الناموس الموسوى بشكل ابتدائى، ذلك رغم أن الناموس سوف يبقى 'ازدواجيًّا dualistic' فى تعبيراته العامة للوفاء باحتياج السواد الأعظم، وبالتالى لأسباب تتعلق بالنفسية الاجتماعية. وما كل دين من 'باطنه' إلا مذهب للذات الواحدة وتجلياتها الأرضية، وكذلك الطرق التى تسعى إلى محو الذات الزائفة، أو الطرق التى تبتغى إعادة توحيد 'الشخصية' فى المثال السماوى، وما الأديان من 'ظاهرها' إلا 'ميثولوجيات' أو هى على وجه الدقة رمزيات مرسومة لأوعية إنسانية متنوعة، وهى لا توحى بالتناقض فى الذات الربانية in divinis ولكنها توحى على العكس بالرحمة. والدين 'برانى' بالقدر الذى يتعين عليه أن يأخذ فى حسبانه الفردية التى ليست نتاجًا للعاطفية ذاتها بقدر ما هى نتاج لقبضة العاطفة على الفكر، ولكى تستر

التسوية بين 'البصيرة' و'الذات' تحت غلالة من 'الخيال' الأخلاقى، وبغض النظر عن اشتباك العنصر التاريخى بذلك الخيال أو عدمه. والمذهب 'جوانى' بالقدر الذى يصل جوهر مكانتنا الكلية بين اللاشيئية واللانهائية. فالجوانية تنظر إلى طبائع الأمور وليس إلى مجرد الحساب والعقاب الأخير من وجهة النظر الإنسانية، فهى لا تنظر إلى الكون من منظور الإنسان بل 'من منظور الله جل جلاله'[٥٨].

ونادرًا ما تفهم العقلية البرانية بمنطقها الأحادى و'عقلانيتها' الانفعالية أن هناك أسئلة يجاب عليها بالإيجاب والنفى معا، وتخشى دائمًا من 'السقوط' فى الازدواجية dualism أو الشرك panthiesm أو التسليمية quietism أو ما يشاكلها. ومن الضرورى أن نلجأ أحيانًا فى الميتافيزيقا وعلم النفس إلى إجابات مزدوجة على الأسئلة، فنجيب مثلا على سؤال هل العالَم هو الله؟ بالنفى إذا كان المقصود بالعالَم هو التجلى الأنطولوجى بما هو، أى من حيث وجوديته

٥٨ يقول القديس كليمنت السكندرى «لقد حفظت الأسرار المقدسة للحكمة تحت غلالة من الأمثال من أجل المختارين الذين اجتباهم الله كى يرتقوا من الإيمان إلى العرفان» *Clement of Alexandria, Stromata, VI, 126*. وهذا لا يعنى أن الأمثال لا تشتمل على معان تتوجه لكل المسيحيين فى حين تَخْفَى مؤقتا على غير المؤمنين، ولكنها فى الوقت ذاته أداة حاملة لمعان عرفانية وميتافيزيقية أصيلة، وبذلك تستغلق حتى على أفهام معظم المسيحيين أنفسهم، وقد كانت تعاليم المسيح عليه السلام تتضمن ألا تلق بلآلئك تحت أقدام الخنازير، ولا أن تعطى المقدس للكلاب، وهى توحى بمعان ليست محدودة فى الزمان، واختزالها إلى جوهرها يعنى الالتزام بما يناسب ظاهرها.

النسبية الديميورجية، ونجيب بالإيجاب إذا كان المفهوم عن العالم هو التجلى باعتباره ربانيًا من حيث سببيته وجوهريته، فلا مجال أن يوجد شيء خارجه سبحانه، والله فى الحالة الأولى هو مبدأ قصرى متعال، وفى الحالة الثانية هو الحقيقة الكلية والجوهر المحيط، والله تعالى هو 'الموجود' فحسب، وما الدنيا إلا 'جانب ربانى' من وجوده الكلى، فلا يمكن أن يكون عدمًا فى مستواه جل وعلا إذا كان علينا أن نتجنب العبث. ومحاولة تأكيد أن العالم ليس فيه صفات ربانية من ناحية، ومن ناحية أخرى أن العالم حقيقة ولن يصير إلى غير ذلك، يعنى القول بوجود إلهين وحقيقتين ومطلقين.

و'التجسد' عند المسيحية هو 'الوحى' وهو 'التنزيل' فى الدينين التوحيديين الآخرين. وقصر الحقيقة على أن 'الذات' فحسب هى التجلى الربانى ووصم كل ما عدا ذلك من أديان البشَر بالبهتان يصبح فى نظر البرانية أن تجليًا ربانيًا صفته كذا وكذا فحسب هو النفس. ويمكن أن يقال على مستوى الجِرْم الأصغر إن العقل الملهَم فحسب وليس غيره هو النفس وليس العقل الاستدلالى ولا الخيال ولا الشعور ولا الملكات الحسية، فى حين أن النظر إليها من منظور البنية الوجودية سيبين أن ما ينعكس منها فى مجملها 'هو' النفس بشكل أو بآخر، وتلك القيمة القصرية التى ارتبطت 'بالتجسد' تحمل معنى تاريخيًا واضحًا يصبح قابلا للانطباق أينما ظهر هذا التجلى الربانى، وذلك للقول فى حالة المسيح عليه السلام إن عالم الإمبراطورية

الرومانية والعالم الأعرض هو العالم الذى 'اختاره' بصرف النظر عن مواطنهم. ولكن التفسير الحرفى يصبح واهنًا كلما حدثت محاولة برانية لإضافة حقيقة أو أخرى إلى الحق الميتافيزيقى كما لو كان الحق سيُنْتَقَصُ بدونها، وكما لو كان الحق خاضعًا لتغيرات الزمن، فى حين أن كل الحقائق الممكنة مُتَضَمَّنَة فى الحق. ونتخذ مثلا آخر من التأكيد القرآنى 'لا إله إلا الله' الذى يعنى لا ذات إلا الذات العلية، والتفسير البرانى يعنى أن الله سبحانه لا يستطيع أن يتجلى بذاته 'خارج ذاته'، وهو ما يدلل على إنكارهم لظاهرة 'التجسد'، لكن الجوانية فى كل حالة من هذه الأحوال 'تستعيد' الحقيقة الكلية على مستوى المبادئ. والحق أن الاختلاف الجوهرى بين العرفان المسيحى والإسلامى هو أنه بينما يسلم العرفان المسيحى بسر الإنسان الرب وينبنى عليه سر الثالوث فى نفس العارف الأسرارى، وكما يبدو على سبيل المثال فى نصوص معينة لإيكهارت، ترى الصوفية من ناحيتها 'التوحيد' أو 'وحدة الشهود' أو بالأحرى وحدة الحقيقة الكلية التى تترجم أحيانًا إلى 'الذات العلية' كأمر منبثق من طبيعة الواحدية الربانية ذاتها[٥٩].

٥٩ تعنى الصيغة الإسلامية 'لا إله إلا الله' عند العرفانيين، لا ذات إلا الذات العلية، وهى صيغة تنبثق مباشرة من تعبيرات على شاكلة 'أنا الحق' عند الحلاج أو 'سبحانى' عند أبى يزيد البسطامى، وقد قال الرسول نفسه عليه الصلاة والسلام «مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» أى الله جل جلاله، وذلك للقول بأن الله سبحانه لا يُرى إلا من خلال وعائه القابل، أو بشكل أعم وأقل مباشرة من خلال رمزه، وقال أيضا عليه الصلاة والسلام، «كنت نبيًّا وآدم بين الروح والجسد» أى من أصل العالم الإنسانى، وقال أيضًا «بُعِثْتُ مِنْ

والتمييز البرانى بين 'الدين الحق' و'الأديان الباطلة' قد أصبح عند الجوانية تمييزًا بين العرفان والإيمان، أو بين الجوهر والشكل[٦٠]. ومنظور الحكمة هو الجوانية بالمعنى المطلق، أو بتعبير آخر فإن الحكمة لحسب جوانية تمامًا، ذلك أنها هى التى تمتد فيما وراء كل النسبيات. وطريق المحبة يكاد يكون جوانيًا كما يبدو من المنظور الاجتماعى للدين، ويكاد يكون برانيًا كما يبدو من منظور العرفان، وهذا يفسر بعض الأمور الغامضة فى المسيحية، ولكن يجب أن نحذر من خلط جانب المحبة فى العرفان ذاته بالمذاهب والطرق البهاكتية على وجه التخصيص، ذلك أنها 'ثنويّة' ذات طبيعة انفعالية.

***

إن الله 'نور' 'قبل' أن يكون 'دفئا' لو جاز التعبير، والعرفان 'يسبق' المحبة، أو بالحرى فإن المحبة 'تتبع' العرفان، إذ إن العرفان يشتمل على المحبة بطريقته كطريق بين طرق أخرى، فى حين أن المحبة ليست إلا وجه النعمة التى 'تفيض' من العرفان، فقد يقع المرء فى حب شىء باطل دون أن تفقد المحبة كيانها الوجودى، إلا أن المرء لا يستطيع أن 'يُعَرِّف' الباطل بشكل مماثل، وهذا للقول بأن المعرفة

خَيْرِ قُرُونِ بَنِي آدَمَ ، قَرْنًا فَقَرْنًا ، حَتَّى كُنْتُ مِنَ الْقَرْنِ الَّذِى كُنْتُ فِيهِ ».

٦٠ لو كان العرفان هو مذهب الذاتية متعلقا بقطب 'الذات'، فسوف يكون مذهب الجوهر متعلقا بقطب 'الموضوع'، تلك المعرفة التى تدرك الواحد الصمد فى كل الكائنات الفانية، الواحد الأحد فى كل الحيوات المشتتة، هى الحكمة النقية حقًّا، أى ساتفا المنيرة Sattva، أو المتعالية. *Bhagavad Gita XVIII, 20, Translated by Shri Purohit Swami, Faber, 1935*. *بهاجافاد جيتا أنشودة الرب*.

لا تستطيع الوقوع فى الوهم حيال غايتها دون أن تكف عن أن تكون ما هى، فالخطيئة دائمًا هى حرمان من المعرفة، فى حين أن الخطيئة لا يمكن أن تعنى حرمانًا من الإرادة. وهنا يكمن تطبيق مهم لرمزية ازدواج المثال الأول androgyn إلى آدم وحواء، فلم يكن الإغراء والسقوط ممكنًا دون أن 'تفيض' المحبة على المعرفة وحدوث قطبية 'الذكاء' و'الإرادة' بمعنى انفصال ملكة العقل الجدلى عن العقل الملهَم، نتيجة تدخل الإرادة التى انطلقت من أسفل لتعيث 'متحررة' من العقل بإغراء الحية، أى إنها أصبحت قادرة على اختيار الباطل، وبمجرد أن صار ذلك ممكنًا فلم يكن هناك مناص من أن تتلبس تلك الإمكانية بإغراء عاصف، وكان 'الطفل الطبيعى' لخطيئة آدم هو 'حكمة الجسد' من أمِّهِ العقلانية الجدلية، وهنا تمثل الحية ما يسميه الهندوس تاماس tamas[٦١]، وهو السقوط إلى أسفل نحو الغموض والفساد والقهر والتحلل، وتتشخص لُغَةً فى تماسها مع الإنسان و'الشيطان'. والسؤال لماذا يوجد الشر؟ يساوى لماذا يوجد الوجود؟ فالحية لا بد أن توجد فى الجنة وإلا صارت الجنة فى نطاق الله تنزه وتعالى.

٦١ الجوانب السلبية التى نطرحها هنا فى تاماس ما هى إلا نصف القصة، فهى من جوانبها الإيجابية تعنى مبدأ الاستقرار وبدونه لا يمكن للعالم أن يتماسك ولن يحتمل الوجود مخلوقًا أو شيئًا لحظة واحدة. ومن الخطإ الشائع أن تعد تاماس معادلة للشر أو الجهل بما هما، فى حين أنها إحدى الصفات المكونة للوجود، وتؤثر على كل شىء فيه بتناسبات دائمة التحول، وهذا يصح فى كل شىء، سواء اعتبرناه مفيدا أو ضارا.

☼☼☼

إن الإنسان دائم الشكوى من معاناة أمور مثل الغربة والموت، ولكن ألم يكن له يد فى إنزالها مقدمًا على 'ذاته' بأنويته بتمييزها عن ذات غيره؟ أليس التميز غربة عن 'الأنا' الكلية؟ والأنا ego ما هى إلا موت بالنسبة للحياة الأبدية؟ وسوف يحتج البعض بأننا لسنا مسئولين عن وجودنا، ولكن الإنسان فى أعماله يخلق تلك المسئولية التى يعتقد أنه كفء لها، ويكمن فى هذه المسألة إضافة إلى ما تقدم المعنى الأعمق للخطيئة الأولى[٦٢]، ويعانى الإنسان لأنه يطمح إلى أن يكون 'ذاتا' متميزة بنقائصها بدلا من أن يكون 'الذات' الكلية بفضائلها. فالمسيح عليه السلام هو 'الذات العلية' من جهة مظهره الشمسى أو ولايته الكبرى بما يعنى دفء المحبة ونور الحكمة، والذى يضم كل الكائنات ويوحدها. فقد صارت الذات الكلية أنا ego حتى

٦٢ هناك هرطقات واضحة ليست باطلة فى ذاتها ولكنها تعود إلى 'مرتبة أنطولوجية' كامنة فى عمق أبعد من المفاهيم الدينية المعتادة، ألا وهى رفض إضفاء صلاحية مطلقة على مفهوم 'الخطيئة الأولى'، وهى بدورها نابعة من رؤية 'متعادلة' وأكثر أصولية عن حقيقة وجودنا الإنسانى، وهى رؤية أبعد من متناول عقلية معينة، وبالتالى أقل مناسبة لأخلاقية معينة، وعلى المنوال نفسه'فالسكونية' أقرب إلى التأمل والعرفان من حيث اشتمالها على عنصر مشروع أكثر من اللهاث وراء الجدارة والشهرة، وقد جاء فى قانون مانو «ليس هناك من ماء يتلألأ بأكثر من لألاء المعرفة». ويجوز للمرء أن يأسف دون أن يخرج عن الواقعية لأن اللاهوت الغربى لم يتوصل إلى ترتيب الحقائق بحسب مراتب صلاحيتها، وقد اختار على وجه التقريب مرتبة واحدة فحسب وهى ما يصلح لمعهود الجماعة، وقد أدى هذا المفهوم أولا إلى إفقار اللاهوت، وأدى بشكل غير مباشر إلى إثارة 'انفجارات' انتهت إلى تهديد وجوده ذاته.

تصير الأنا ذاتًا كلية، أو أن 'الذات subject' الربانية أصبحت 'غاية object' كونية، لأن الغاية عليها أن تكدح حتى تصير الذات العلية مرة أخرى[٦٣] والنفس هى 'نفسها' فحسب، والأنا هى 'الآخر' من حيث جاء قلقها وعدم استقرارها، فلا تكف عن البحث عن ذاتها فى كل ما تفعل فى سعيها إلى أناها، ذاك المتعالى المطلق عندها، التى تمسك بالنعمة وتحبسها فى داخلها بدلا من أن تنشرها فى عالم لا يكف عن الخداع. و»ملكوت الله داخلكم«.

وإذا كان «المولود من الروح هو روح»، فذلك لأن الروح هى النفس، ولأنه ليس هناك ذات محبة عارفة غيرها فى النعمة اللانهائية، وكذلك الذى «ولد من الروح[٦٤] كالريح تهب حيث تشاء، وتسمع

٦٣ «النور يضىء فى الظلمة، والظلمة لم تدركه»، ولم تفهم الأنا ego أن خلودها الحق وكذلك خلود الفطرة ليس إلا 'الذات'، «بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتى هؤلاء الأصاغر، فبى فعلتم» وهذا هو البيان، وكما أشار كوماراسوامى مصيبًا إلى الترددات الكونية للنفس أنها هى «المهاجرة الوحيدة فحسب».

٦٤ « والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت الله، المولود من الجسد جسد هو، والمولود من الروح هو روح» يوحنا ٣: ٥-٦، ويقول الشيخ عبد الواحد يحيى كثير من الأديان التراثية ترى الماء وسطا أصليًا للكينونة، والسبب كامن فى رمزيتها ... والتى تمثل المياه فيها 'مولا براكريتى' بمعنى علوى وانتقالى، فالماء هو الإمكانيات الكلية ذاتها، بمعنى أن 'الذى ولد من الماء' يصبح 'ابنا للعذراء'، وكذلك يصبح أخا بالتبنى للمسيح ووارثًا لمملكة الرب، ذلك بالإضافة إلى ملاحظة أن 'الروح' ... بالمعنى اليهودى *Ruahh* ترتبط بالماء كمبدإ مكمل، مثلما جاء فى بداية سفر التكوين، وتناظر الروح فى الوقت ذاته الهواء، ونتعرف فى هذه الفكرة على الطهارة بالعناصر *Man and his Becoming according to the Vidanta, chapter xx, foot notes.*

صوتها، لكنك لا تعلم من أين تأتى ولا إلى أين تذهب»[٦٥]، فقد أتى من سلسلة من السببيات الكونية بحيث يدوم فيما لا يتغير. وعلى المنوال ذاته نرى مرجعية إلى الذات العلية، ناهيك عن المعانى الأخرى، «وليس أحد صعد إلى السماء إلا الذى نزل من السماء...» والصعود إلى السماء هو أن 'يصبح المرء ذاته'، أى يصبح ذلك الذى لم يكف عن أن يكون ما هو حقا، وبمعنى أن جوهر الأنا هو الذات العلية، وهو 'الحياة' التى نستطيع أن نبلغها فحسب حين تموت فينا حياة الأنا[٦٦].

وعند أفلاطون يقول سقراط إن الفيلسوف الحق هو من يكرس حياته لفهم انفصال الروح عن الجسد وتحرر الروح، وهو ذلك الذى يشتغل دومًا فى ممارسة الموت، والذى ينسحب من الجسدانية حتى يصير لا شيء مطلقًا سوى نفس شفافة خالدة حتى يصير ذاتا. إن النفس فى ذاتها لا بد أن تتأمل الأمور فى ذواتها Phaedo ومن هنا يأتى معيار الصدق وأساس الإيمان، وذلك الصدى النورانى فى

٦٥ من أين أتى كل هؤلاء البوذات؟ ومتى يتلاشى هذا الجسد جسدى؟ وحين كان يتأمل فى ذلك كان يرى كل أولئك المقدسين *Tathagatas* آتين من لا أين ورائحين إلى لا مكان *Pratyutpanna-Samadhi Sutra* اقتبسها سوزوكى فى كتابه *Essays on Zen Budhism, The Ko-an and the Nimbtsu*.

٦٦ قال القديس جريجورى النازيانزى «لا بد أن أدفن مع المسيح، ولا بد أن أبعث معه، ولا بد أن أرث معه، ولا بد أن أصبح ابن الله والله ذاته» *Sermon, VII, 23* افهم من أتاح لك أن تكون ابن الله، و ارثا للمسيح بل الله ذاته لو تجرأنا فى القول المصدر نفسه XIV,23 ولكن ملكوت الرب هذه فى نظرى ليست إلا تطلعا لامتلاك أنقى وأكمل شيء، ولكن أنقى ما يمكن أن يوجد فى عالمنا هو معرفة الله المصدر نفسه XX,12.

’ظاهر الإنسان‘ هو الحق ذاته، وهو الذكاء السابق على الظواهر، والذى «كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان».

***

لقد ذكرنا سلفًا أن العقل الملهَم فحسب ’هو‘ النفس فى الكون الإنسانى الأصغر وليس أية ملكة ’عقلانية‘، فالتمييز لا بد أن يفرق بين الكائن العادى و’الكلمة التى صارت جسدا‘، كذلك يلزم التفريق بين الفكر العقلانى الجدلى الذى ينشأ من الملكة العقلانية فحسب والفكر الذى ينشأ من العقل الملهَم النقى، وتلك الصيغة الثانية هى ’ظهور بمنظور الخفاء‘، فى حين أن الأولى تعبير صرف عن الظهور من أجل الظهور ذاته. ويناظر الفكر العقلانى الدنيا التى هى أسفل من الإنسان الناتج عن ’العقل الكونى‘، فى حين يناظر الفكر الملهَم جنس الإنسان من حيث إنه تعبير عن ’القلب‘ الذى هو صورة مصغرة فى بنية الإنسان ذاته للولاية Avatara. والدراما التى استنها المسيح بأكملها أو بالحرى دراما الوحى عمومًا تمثل فى هذا الحدث، وسواء أكان ذلك فى الوعى العقلى ذاته أم فى التأمل التوحيدى، وهذا الشكل من الفكر يماثل ’التجسد التوحيدى‘ أو ’تجسد الخلاص‘ فى بصيرة القلب الملهَمة. وبتعبير آخر لا بد من التمييز بين الفكر الأرضى الذى تدفع إليه أحوال البيئة والفكر السماوى الذى تدفع إليه طبيعة جوهرنا الخالد، وهو مشروط بما وراء ذواتنا، أى بالذات المطلقة. والعقل الجدلى هو أشبه ’بالذكاء الدنيوى‘، وتنشأ

منه وجهات النظر الدنيوية، ومن اللازم أن يتصلب ذلك العقل أو يتوسع أو أن يولد من جديد، سواء أكان ذلك عرضيًا بالإيمان أم جوهريًا بالعرفان.

ويتركز العرفان فى أنه ليس 'راغبًا' بل 'عارفًا' 'بما هو كائن' لا 'بالذى يجب أن يكون'، ومن ذلك ينفتح طريق مختلف تمامًا للنظر إلى الدنيا والحياة، وربما كان طريق الرغبة أكثر قيمة من حيث 'الجدارة الظاهرية'، ولكنه أقل قيمة من حيث 'الحقيقة الباطنة'، إلا أنها الطريقة التى تنظر بها العقول الغارقة فى الرغبات وتقلبات الوجود. وخلفية دراما الحياة عند البهاكتى هى 'المشيئة الربانية' وعند الجنانى هى طبيعة الأمور، والتسليم بالمصير عند الأول نابع من المحبة غير المشروطة، ومما هو 'واجب الحدوث'، فى حين يبنى التسليم عند الثانى على 'تمييز الوجوب الميتافيزيقى'، أى 'فيما هو كائن'، والبهاكتى يقبل المصائر كافة باعتبارها صادرة من المحبوب، كما أنه يقبلها لأنه لا تمييز عنده بين أناه me والآخرين them، ومن هنا لا يستطيع أن يأسى على ضرر لمجرد أنه أصابه هو ولم يصب شخصًا آخر، فإذا كان يقبل بكل شىء بدافع حب الله سبحانه، فهو يقبل أيضًا بدافع حبه للجار على الأساس نفسه. أما عند الجنانى، فسلوكه قائم بشكل لا يتزعزع على التمييز بين الحقيقة والوهم، 'فالعالم زيف وبراهما حقيقة'، 'إنك أنت وهو أنت' براهما هو آتما و'الكل آتما' و'أنا براهما'. وتتواتر فى الحياة الحدثان شأن كل

الظواهر من التباديل اللانهائية 'للصفات الكونية' الجونات الثلاث ساتفا وراجاس وتاماس، وهذه الأحداث لا تصبح حقيقية الوجود إلا بالقدر الذى تكون فيه الدنيا نسبية، وبمجرد التعالى عن تلك النسبية تكف الصفات الكونية عن الوجود، ولا يصبح هناك 'خير' أو 'شر'، ولا أية سببية من عالم الفعل كارما، فتمّحى مرتبة الجونات المكونة من صفات 'متزامنة' وعالم الكارما المنسوج من صفات 'متتابعة' فى السكينة اللامتفاضلة للذات. ولا يبقى أيضا علاقات 'شرعية' بين الدهشة والقلق والغضب فى النفس فى حال السكينة الحرة للعقل الملهَم، أو بتعبير مختصر بين منطق القلق وبين التعالى عن الانفعال، وبالرغم من أن الهوة بينهما لا راتق لها إلا أن الثانى كامن وخفى فى الأول، أى إنه على بعد ذراع.

وحين يقول قائل فى الحياة الروحية 'أريد' فإنه يعنى أريد خيرا، ثم إن ذلك يعنى 'أريد الخير'، ثم يعنى ذلك بدوره 'أريد الخير بمشيئة الله'، ثم إنه بدلا من أن يقول أريد يستطيع أن يقول 'أحب'، وبدلا من الخير يمكن أن يقول 'اللطف الربانى'. ومن ناحية أخرى فمن يقول أعرف يعنى أنه يقول 'أعرف الموجود'، وفى نهاية المطاف أن يكون هو ما يعرف أى الذات العلية.

***

أشرنا آنفًا إلى 'الصفات الكونية' أى الجونات، وإلى الكارما، وإلى الترفع عن الانفعال والتعالى على كل أحوال الوجود، وهذا الترفع

أو الخلاص كامن إلى حدٍّ ما فى مركز الوجود مثل نواة من السلام والضياء، وكما لو كان قطرة من الندى فى محيط من اللهيب. لقد قال بوذا «إن الكون كله يشتعل نارا»، وسُوء طالعنا نابع من جهلنا بأن جوهر الوجود هو النار، ذلك الجوهر الذى منه انتسجنا فى حين ظلت أجسادنا غريبة عنه، والدنيا عند 'الساذج' وعند 'من لا يتوب' ليست إلا فضاءً متعادلا يختار منه ما يناسبه، ويعتقد أن لديه القدرة على تجنب ما لا يناسبه شريطة أن يكون حصيفًا وسعيد الطالع، والذى لا يعلم أن الوجود ما هو إلا أتون شاسع ليس لديه سبب يمنع البقاء فى هذه الدنيا، ولذا قال العرب 'رأس الحكمة مخافة الله' أى الخوف من الابتلاء الناتج عن البعد عنه.

إن نواة النور فى مركز تيار الصور الهادر هى جوهريًّا 'ذكر الله جل جلاله'، والذى سوف يطالبنا فى النهاية بكل ما كنا، وقد جاء فى حديث الرسول عليه الصلاة والسلام، «الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلاَّ ذِكْرَ اللَّهِ وَمَا وَالاَهُ وَعَالِمٌ أَوْ مُتَعَلِّمًا». وقال النبى محمد صلى الله عليه وسلم «حب الدنيا رأس كل خطيئة»، كما قال المسيح عليه السلام، «ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله»، وهذا يعنى أن ما يأتى من الله أى كلمة الله وما يهدى إليه أى ذكر اسم الله جل جلاله يشارك فى الخير الأسمى. والنار الوهمية التى نعيش فيها تنسحب من الأمور كلما اندمجنا فى سر ذكره، وتصبح شفافة تشعُّ علينا نورًا من مثالاته الخالدة المباركة. ويمكن القول أيضًا بأن الوجود القائم على

النار طالما كان خارجًا عنه سبحانه فمصيره إلى النار، وهى لهيب محرق للإرادة الضالة ونور للذكاء المتأمل، وتصبح تلك النار خطرًا يحق وإغراءً يستعبِد، أو رؤية محررة و'عزاءً' يرشد. والمثالات هى التى يبحث عنها الإنسان فى سعيه وراء الظلال فى الدنيا، ويعانى ويتعذب عندما تروغ منه، وسيدرك أن مثالات الظلال قد هجرته عندما يحضره الموت[٦٧].

إن الوجود فى حقيقته الكلية وديع وليس شرسا، فالغضب الكونى يمتص الضلال فى اتزان عذرى هادئ، فالوجود ذاته هو العذراء الكونية التى تغلب بطهارتها ورحمتها خطيئة حواء الديميورجية[٦٨] التى تلد مخلوقات للشهوة، حواء التى تلد وتغرى وتولع ودائمًا ما تهزمها العذراء التى تطهر وتعفو وتحرر.

ولا تنفصل نار الوجود عن الجهل والوهم فى العرفان. وليس السبب الأصلى للوهم ولا الجهل هو حال السقوط ولا هو عيب فى مادة وجودنا، بل هو مبدأ الموضوعية الذى انفصل بموجبه مبدأ 'الوجود' عن الذات البحتة، وتبدو العذراء الكونية من هذه الزاوية 'وهما'، وحتى الوجود يصبح وهمًا طالما انفصل عن 'الذات

٦٧ إن الموسيق والرقص هى فنون التعبير عن ظلال الدنيا بأصداء كونية ومثالات ربانية، وللفنون الشكلية وظيفة مناظرة فى أسلوب التكوين وألوان المساحات.

٦٨ ارتبط مفهوم الديميورج فى أول الأمر بالفوضى الأولانية، ثم أصبح النموذج الأولى لكل الأمور خيرًا كانت أم شرا، ويشهد على ذلك التنوع وانعدام التساوى بين الكائنات الأرضية بين التسامى والكابوسية . الشيخ عيسى نور الدين، المنطق والتعالى.

العلية' فيما وراء معرفتنا الأنطولوجية[٦٩]، إلا أن الوجود والهوية فى انتمائها إلى مملكة مايا يظلان فيما وراء تيار الصور، وبالتالى يدومان فيما وراء الغربة والمعاناة والموت.
ونكرر أن العرفان هو مشاركتنا التى قد تكتنفها المجازفة والمشارطة، إلا أنها ممكنة حيث لا نملك أن نكون 'متمايزين' مطلقًا من كل الجوانب عن الله سبحانه حتى لو خاطرنا بوجودنا الواقعى برمته، وسوف يكون العرفان هو مشاركتنا فى 'منظور' الذات العلية، والتى هى فيما وراء القطبية العازلة بين 'ذات وذات'، بالرغم من أن هذا لا يعنى أنه يحمل علة القطبيات الكونية كافة بشكل يتماهى مع جوهره، وهذا للقول بأننا نستطيع تمييز قطبية فيه شرط ألا نرى فيها انفصالا ولا تعارضًا.

***

إن الذات العلية تحوى غايتها الخَلْقِية فى ذاتها، وتلك الغاية هى الرضوان اللانهائى. وحين تصف الهندوسية آتما بأنها مفطورة من 'الوجود والوعى والرضوان' أو 'سات شيت أناندا' وهى فى مجموعها الاسم الربانى ساكِّيداناداً Sachchidanada، فهذا التعدد يعنى أن الذات العلية هى الكينونة التى تعرف، وغايتها 'الرضوان' و'الوجود' أو 'كينونة الحقيقة' التى هى الوعى بكل قدراتها، حيث

٦٩ الأوهام عند إيكهارت وسيليوس وعمر الخيام وغيرهم هى فى 'نسبية' الوجود إلى الذات العلية، وهذه فكرة أصولية فى مذاهب الهند والشرق الأقصى، فى الفيدانتا الشيفاوية وبوذية الماهايانا والطاوية.

إن الذات العلية فيما وراء الوحدانية الأنطولوجية. والدنيا منطوية فى الرضوان الربانى، أو بتعبير أدق فى الوجود الذى يشكل البعد 'البرانى' لنعمة الرضوان أو للذات العلية، ونقول برانيًا طالما كان موضعنا قائمًا فى العالم وهو المنطلق الإنسانى، فمن نافلة القول أنه ليس هناك 'برانية' فى اللانهائى. ولهذا قيل فى اللاهوت إن الله خلق العالم 'بالخير'، فالحب والخير والجمال هى من أوجه النعمة، والنعمة تماهى مع 'القدرة على كل شىء'، ويعنى أن يكون العالم 'منطويًا' فى النعمة الربانية أو الخير الربانى فيما يتعلق بالشقاء حتى لو كان فى الجحيم يعنى أن المخلوق يغتصب عطية الوجود الإيجابية، وأن الشقاء بالضرورة محدود من حيث طبيعته ودوامه، فالله تعالى فحسب هو الدائم مطلقا.

إن مبدأ الذاتية الذى يفيض من الذات العلية يشع فى الكون حتى يجد تجليًا بين حشود الأنوات الإنسانية egos. وتتصف مكونات العالم الشكلى 'بحدود برانية' تجعل بينها حُجُبًا غير محددة[٧٠]، ومن هنا تأتى كثرة 'الذوات' واختلاف النفوس. والإنسان فى عالمه الأرضى يمثل حدود 'نور الخلق'، والغاية القصوى من وجوده أن يكون هو ذلك الحد، أى إن النور يتوقف عنده كما لو كان مرآة تعكس 'شعاع تجلى الذات العلية'، أو واديًا يتردد بأصداء اسمها، وتستحيل الحال

٧٠ فى العالم فوق الشكلى الذى هو عالم الأحوال الملائكية يعرف كل شىء بوجوده فى باطن ذاته، والاختلافات بين الملائكة تتبين من صيغة إدراكهم.

الإنسانية إلى باب للخروج وهو الباب الوحيد فى العالم الأرضى، وليس مخرجًا من هذا العالم الصورى فحسب، ولكنه مهرب للنفس من تشكلات شاسعة لا تحصى فى الوجود الكونى، فهى كون كامل أصغر و'أنا'[71] 'مكتملة' حين يصبح حال الإنسان كمثل باب مفتوح على الذات العلية والخلود.

هل هناك خلود خارج الذات العلية؟ نعم ولا. فهناك أيضًا خلود فردوسى، ولكنه يبلغ نهايته 'من أعلاه'، فى التوحُّد النهائى للوجود فى الذات العلية ماهابرالايا mahapralaya عند الهندوس، أو خاتمة حياة البراهما، إلا أن هذه النهاية أكثر وليست أقل من التحقق فى الربوبية، وليست استبعادًا بل تحررا.

***

ويقول شانكاراشاريا فى أحد تسابيحه لـ'هارى كريشنا' «يا سيدى بالرغم من أنك وأنا واحد فأنا منك ولست منى، مثلما ينتمى الموج إلى البحر لا البحر إلى الموج، وفى تسبيحة أخرى يقول تلك نهاية القلق العقلى، سلام علوى أصفى من بحيرة مانيكارنيكا، ومن صفاء نهر الجيج الأنقى من الجانج، نهر المعرفة الأولانى، فهكذا أصبحت أنا».

٧١ ليست 'أنا' جزئية على شاكلة الأنا الحيوانية.

الْبَابُ السَّابع
التَّثْلِيثُ فِي الْكَوْنِ الْأَصْغَر

تنفتح الحياة الإنسانية على ثلاثة مستويات بشكل متزامن، أو بالحرى تتجاذب النفس ثلاثة مراكز تستجيب بصور مختلفة بحسب طبيعتها أو قيمتها، فنحن نعيش فى الوقت ذاته بالجسد والعقل أو الدماغ والقلب، حتى إننا نسأل أنفسنا أين 'الأنا'؟ والحق أن المركز الحسى للأنا التجريبية كائن فى العقل، ولكنها تتثاقل نحو الجسد، وتميل إلى الاندماج به، فى حين أن القلب على المستوى الرمزى هو مركز الذات Self، والتى قد نجهلها وقد لا نعيها ولكنها هى المركز الوجودى والعقلى والكلى الحقيقى، وهى بمعنى ما الثالوث القديم، الأنثى والذكر والروح anima, animus, spiritus وبفارق فى تعريف الأنثى قرينة الذكر وهى أنها تمثل النفسية النباتية والحيوانية أكثر مما يمثلها الجسد ذاته، ولكن ليس هناك تقسيم واضح بينهما، حيث إن الجسد لا يمكن فصله عن جوارحه، وهو يمثل الأنا الدنيا اللامركزية بتثاقله وميوله المشتتة.

والعقل للجسد يشاكل القلب للعقل والجسد معًا، وقد تجسد الجسد والعقل فى تيار الصور والأفعال لكن القلب غارق فى عصمة الوجود، ويمكن القول بأن الجسد والعقل معًا هما بمثابة تجسد القلب وتفسر قطبيتهما صيغة ظهورهما البرانى، ويتركب عالم الصور من

ثنائيات، فعندما سقط العقل الملهم بين جوهرى المادة والنفس انقسم إلى قطبى الذكاء والوجود أى إلى عقل وجسد. والذكاء هو ذاته الوجود فى العقل الملهَم، والتميز بين الجانبين ليس انفصالا فى حد ذاته فالانفصال يحدث فى عالم الصور والأفعال فحسب.

وبتعبير آخر فالعقل هو مركز الجسد فى حين أن العقل الملهَم هو مركز العقل والجسد معا، ولكنها جسدانية بالطبع فى حدود أنها مركز للجسد أى طالما كانت هى القلب، والحق أن العقل والجسد معًا يعكسان العقل الملهَم، أو بالحرى أن العقل والجسد هما العقل الملهَم بقطبيتها فى محيط الوجود، ولا يستطيع أحدهما منفردًا تمثيله بشكل تام، فقطبيتها هى علامة على بعدهما عن أصلها الواحد. ولهذا لا يستطيع انعكاس نور الشمس أن يتجلى دون صفحة الماء التى تعكسه، والماء للشمس كالجسد للعقل الملهَم كلاهما وعاء يستقبل النور، والعقل الملهَم ذاته سمة شمسية مضيئة فى قدرته على ترجيع الصدى وعكس النور.

وقد كان لانعكاس العقل الملهَم فى محيط الوجود نتائجه، لا القطبية التى باعدت بين العقل والجسد فحسب، أو بين الأنا الداخلى والأنا الخارجى فحسب، ولكن أيضًا فى تفتح العقل فى وسط من جوارح الحس والفعل فى عالم مادى صار غمدًا يغرق فيه الجسد. وحين نقول العقل فكأننا نقول أيضًا مركز الفطرة ومحيط المادة، فالعقل الذى قوامه جوهر العقل الملهَم يتوجه نحو المادة فى عالم التبلور

والتكاثر والحركة، ويفيض من الفطرة لينتشر فى المادة. وكما قلنا لتونا إن العقل للجسد يشاكل العقل المُلهَم للعقل والجسد معًا، فإن ذلك الثنائى الأخير هو الفطرة مستقطبة فى علاقتها بالمادة أو بالحرى بالوجود الملموس. ولا ينتج العقل المُلهَم والعقل عن القلب والدماغ فما هذان الأخيران سوى آثار الأوَّلَين فى الجسد، وهى آثار لازمة لتكوين 'الذكاء الملهم الوجودى'.

***

والسبب الرئيس فى الانفصال الحادث فى 'العقل الظاهرى' هو انفصال وجودى إلى 'ذات' و'موضوع أو غاية'، بما أن المعرفة فى العقل المُلهَم هى الوجود والوجود هو المعرفة، فإنها تصبح عقلا فى الوجود ويصبح الوجود جسدًا، ودون أن يمكن القول بأن العقل 'غير موجود' أو أن الجسد 'غير واع'، وهذه القطبية قائمة سلفًا فى العقل المُلهَم الذى له جانب ذات أو 'معرفة' وجانب موضوع أو 'وجود' ثم إن له جانبًا ثالثًا هو الغبطة أو 'البهجة'[٧٢]، وهو الجانب الذى يصير 'حياة' فى المخلوقات الأرضية موحدًا بين ذات العقل وذات الجسد، وكلاهما الأنا ego. وبالرغم من أن هذه الجوانب متمايزة إلا أنها وحدة لا تنفصم على غرار الشكل والضوء والحرارة فى الشمس التى تبدو خصائص مختلفة على الأرض.

٧٢ هذا هو 'التجلى الثلاثى *Trimurti*' للفطرة الكلية *Budhi* عند الهندوس وأقانيمه الوجود سات *Sat* والوعى تشيت *Chit* والرضوان أناندا *Ananda*.

وبمعنى ما فإن العقل المُلهَم 'ربانى' نسبة إلى العقل، و'مخلوق' أو 'متجل' نسبة إلى الله سبحانه، إلا أن من الضرورى أن نميز بين 'العقل المُلهَم المخلوق' و'العقل المُلهَم غير المخلوق'، فالثانى هو النور الربانى والأول هو انعكاس ذلك النور فى مركز الوجود، وهما 'جوهريًّا' شىء واحد ولكنهما متمايزان 'وجوديًّا'، ويجوز لنا أن نعبر عن ذلك بالأسلوب الهندوسى بالقول «إن العقل المُلهَم لا هو ربانى ولا هو لا ربانى»، وهو تعبير مختصر ولا شك أنه ينفر العقلية اللاتينية والغربية إلا أنه تعبير عن ظل جوهرى للمعنى. وأيًّا كان الأمر فحينما نتحدث عن قلب العقل المُلهَم إنما نعنى الملكة الكلية التى يُعد القلب مقرًّا رمزيًّا لها، ولكن بالرغم من 'تبلورها' على مستويات مختلفة من الانعكاسات إلا أنها 'ربانية' من حيث جوهرها الفرد.

وكل مخلوق أو تجلٍّ يختلف عن المبدإ الربانى بعلاقات مقلوبة مثل تلك التى تشاهد فى أى انعكاس[٧٣]، فالشجرة المنعكسة فى البحيرة مقلوبة، ولكنها لازالت شجرة، فالمرآة تغير علاقات المكان الظرفية فى الصورة فقط لا فى محتواها[٧٤]. وكذلك العقل المُلهَم عندما يتجلى لا بد أن نميز حقيقته بقلب ظاهره إلى المثال الربانى اللامتجلى. والحق

٧٣ هو قانون 'التناظر العكسى' الذى طرحه الشيخ عبد الواحد يحيى فى كتابه الإنسان ومصيره فى الفيدانتا، ترجمات تراث واحد، تحت الطبع *Man and his Becoming, Luzac*.

٧٤ إلا أن الانعكاس هو درجة من التزييف، فالدنيا التى تبدو حقيقة فيما يتعلق بمحتواها، هى زيف فيما يتعلق بالله تعالى، فالله وحده هو الحقيقة.

أنه فى حين تحتوى 'الذات Self' على كل شىء فإن العقل الملهَم الكلى هو محتوى الكون المتجسد، وهو مركز قلب العالم، فى حين أن العقل الربانى ليس مركزًا ولا محيطًا فهو يحتوى كل شىء دون أن يكون محيطًا، ويحدد كل شىء دون أن يكون مركزًا، وهو 'حقيق' فى 'معرفته' و'يعرف' 'بكونه حقيقة'[٧٥]. والفارق إذن لا يتعلق بمطلقية العقل الملهَم، ولكنه يتعلق فحسب 'بالموقف' الأنطولوجى، أى العقل الملهَم المتجلى دون أن يفقد صفته 'الربانية' جوهريًا، كما أنه خاضع لمتطلبات التشيؤ الموضوعى الكونى الذى يتبعه تنوع لا نهائى من التشيؤات الأصغر.

لقد ذكرنا لتونا أن العقل الملهَم بما هو أيًا كانت مرتبته الميتافيزيقية، ربانى من حيث الجوهر، وينطبق ذلك أيضا على صفات العقل الكلى، وليس ذلك بالتأكيد فيما يتعلق بتجليه، ولكن له طبيعة العقل الملهَم، وعليه فإن صفات العقل الملهَم عند الربانيين لا قطبية فيها. وحقيقة أن 'الكل آتما' هو أمر لا يصح بأى شكل أن يفهم بمعنى الشرك، فالأمور 'تصير آتما' لتميزها عن اللاشىء فحسب، وكذلك من حيث رمزيتها، ولكن 'ليس بذاتها' وهذه الحقيقة تثبت بازدواجية وغموض ما يجاور مشارف الحدود، سواء أكانت

٧٥ هذه حاشية خاصة باللغات اللاتينية، ولكنها تلق ضوءا على قصور كل اللغات دون استثناء العربية، ولو بدرجة مختلفة. لقد استخدمنا عبارة *to be real* بدلا من *to be* حتى نتجنب المحددات الأنطولوجية، فالله جل شأنه فى الميتافيزيقا غير محدود بالوجود *Being* فهو فوق أقنومى وهو أقنومى كذلك.

حدود الكون أم حدود المبدإ[٧٦]. وقد رأينا كيف أن العقل المُلهَم مزدوج الدلالة بالرغم من أنه 'ربانى' إلا أنه متجلى، وينطبق الأمر نفسه على الوجود فهو 'نسبي' بالفعل ولكنه ما زال ربانيًّا بالقوة. ويمكن التفكير فى 'الخط الفاصل' بين الله تعالى والعالم إذن بطرق مختلفة، وتبعًا لما إذا كان يفصل بين المبدإ الأنطولوجى والخلق، أو بين العقل الملهَم الكلى والأمور العرضية، أو بين المطلق والنسبي، أو بين الحقيق والوهمى، أو بين الذات وتشيؤها، أو بين باراماآتما Paramatma ومايا Maya. وفى الحالة الأخيرة التى هى أهمها جميعًا وأكثرها 'حقيقية' من الناحية الميتافيزيقية فإن 'الأقنوم الربانى للوجود' قائم 'على جانبي' 'الخط الفاصل'، وذلك لأنه قائم بالفعل فى علاقته بالذات العلية، أو بالحرى فهو 'القيوم' 'المبدئى' الذى تنبثق منه كل الصفات الأخرى ولكن دون 'فيض'، إذ إن الوجود هو المبدأ أى 'الله سبحانه' وهو أيضًا ذو 'مطلقية أقل' فى علاقته بما 'وراء الوجود'[٧٧]، وحين نفرق من الناحية الأخرى بين الأقنوم الربانى والإله الخالق مطلقًا 'فالخط' يفصل بين المبدإ الأنطولوجى وتجليه، أو بين الماهية والوجود، ثم إنه يرتسم مرة أخرى 'تحت الخط' ليفصل بين الحقيقة الكاملة و'الحقيقة الأقل كمالا'، أو بين المطلق مطلقًا والمطلق نسبيًّا، أو بين 'الذات العلية' و'التصور'.

٧٦ كلمة 'حقيقة' هنا لها معنى لفظى لحسب، فمن الواضح أن الواقعية المبدئية ليست 'حقيقة' بالمعنى المطلق.

٧٧ وهذا هو تمييز إيكهارت بين *Gott and Gottheit*.

وأخيرًا فحين نميز بين العقل الملهَم و'الأنا ego' مع ملاحظة أن الأنا عقلانية وجسدانية، فإن 'خط التقسيم' بين 'الربانى' و'المخلوق' يعبر 'المجال' الفعلى للمخلوق، وهكذا يتخذ وضعًا 'أدنى' من وضعه السابق. وكلمة الوجود إذن 'مزدوجة' الدلالة، فهى مطلقة ونسبية فى الوقت ذاته، أو إنها مطلقة وقائمة فى النسبى، أو لنعبر عن أنفسنا بجرأة بشكل يوحى دون أن يحدده، فهى 'مطلقة نسبيًا'. وعلى شاكلة ما تقدم فكلمة العقل الملهَم 'مزدوجة' الدلالة هى الأخرى لأنها ربانية وإنسانية معا، ومخلوقة ولا مخلوقة فى آن، ومبدئية ومتجلية فى الوقت ذاته، وهو أمر لا يجوز أن يقال عن 'الكينونة'، فالعقل الملهَم هى 'مبدأ متجلٍّ'، فى حين أن الوجود 'مبدأ مقيد' أو مبدأ 'صار نسبيًا' ولكنه دائمًا غير متجل. وغموض 'الفاصل' بين المرتبتين العظيمتين للحقيقة يتبدى كما لو كان تجليًا 'متعديًا' على المبدإ فى حين يتبدى فى حالةٍ أخرى كما لو كان مبدأً 'يتعدى' على التجلى.

***

ويمكن تمييز عنصرين شكليين عند النظر إلى الإنسان من خارجه، فالجسد والرأس معا يمثلان عنصرًا ثالثًا خفيًا هو القلب، وقد بلغ كمال الإنسان من خارجه أن يعبر وجهه وجسده عن قلبه، وليس من جهة الجمال الظاهر فحسب، ولكن من جهة دخيلته وهذا ما تعبر عنه صورة بوذا جالسًا، التى تترجم جلاله المعصوم فى الوجه بعينيه نصف المغمضتين وتَماثُلِ وضع جسده وسكينته، وإشارة يده

التى تعنى الصمت، والتخلى عن الدنيا والعودة إلى المركز والتأمل، وهذه صورة فائقة 'لقلب الفطرة' نافذًا فى الجسد ويحتويه فى لا نهائيته. وليست الروحانية إلا نفاذ العقل المُلهَم فى 'عقل الجسد' الذى يسبقه عندئذ و يحوله ويملؤه بما هو ربانى، ولكنه أيضًا العودة 'بنفاذ' 'عقل الجسد' فى العقل المُلهَم لا انعكاسه، وهذا هو ما يجعلنا ندرك الوضع اليوجى الأساسى، وهو الوضع الذى توحى به صورة بوذا فى الفن الشعائرى التى تستقى من خيمياء حقيقية للصور ومراكزها. وأحيانًا يُصوَّرُ بوذا واقفا أو متكئًا على جنبه[٧٨]، وحركته تأملية فى رأسية جلوسه أو فى أفقية نومه اليقظان، والقداسة الحكيمة هى نوم الأنا ego ويقظة الذات، فلا بد أن ينام السطح المتحرك لوجودنا «تنام عينى ولا ينام قلبى». فليس نشاط العقل هو ما يجب أن ينام بل حياة الغرائز وتردد النفس فى العواطف. وأحلام الإنسان المعتادة تعيش فى الماضى والمستقبل، وكما لو كانت النفس مشدودة إلى الماضى ولكن تجتاحها أشواق المستقبل بدلا من أن تسكن فى الحاضر إلى الوجود، فالله هو 'الوجود' بالمعنى المطلق، أى طالما كان 'جوهرا' وليس تجليًا ولا حركة، ويحب ما يتسق مع الكينونة فهو يحب جانب الوجود فى النفس أكثر من كل شىء، وذلك الجانب لا يكاد يتميز عن 'الوعى المُلهم'، أى إننا لكى نعود إلى

٧٨ يشير القرآن إلى الرمزية ذاتها حين يقول ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ آل عمران ١٩١.

كينونتنا علينا أن نحقق فينا 'الوعى'. ويحب الله سبحانه أعمالنا بقدر ما تكون تعبيرًا عن وجودنا أو عن الطرق إلى تحققه، وفاعليتنا ذاتها ليست عبثًا.

وثالوث 'القلب والعقل والجسد' أو 'العقل الملهَم والعقل الظاهرى والجسد' ماثل سلفًا فى ثالوث 'الذات والعقل والعالم'، كما أن العقل الربانى أو العقل الكلى والكون الأكبر الذى يكون ذلك العقل منه بمثابة المركز السماوى المشع يشكلان انعكاسًا قطبيًا للذات فى 'الوجود اللامتشيئ'، فكذلك العقل الذى ينير الجسد ويرشده يعكس العقل الملهَم فى المحيط الوجودى وهو عالم التحولات والمصائر، وكما أن الذات أو الروح Self 'غائبة' عن عالم الظهور بما هو والذى يغطيها كحجاب بينما يعبر عنها بالضرورة كلُباب، فأن يوجد المرء هو أن يعبر عن وجوده بصالح العمل، فكذلك قلب العقل الملهَم فى الإنسان، وفى حين يعبر عنه الرأس والجسد فى ظهور مرئى فى العقل والذكاء والوجود، فالقلب بالنسبة إلى الرأس والجسد مثل الذات أو الروح Self بالنسبة إلى الإنسان. وإذا كان الله سبحانه قد جعل من الكلمة جسدًا فذلك لأن 'قلب العقل الملهَم' قد نفذ فى ظلام الجسد كى يوحد الوجود 'المنعكس' أو 'المغترب' فى وحدة الوجود البحت وسلامه.

الْبَابُ الثَّامِن
حُبُّ الله وَعْى بِالْحَقِيقَة

يبدو أحيانًا أن العامل الوحيد الذى يستطيع توحيد النفس بالرب هو المحبة، فالحب هو الرغبة فى الامتلاك أو التوحد، وقد يتضمن تساميه تضحيات عظمى، فى حين أن المعرفة من هذه الزاوية تبدو عنصرًا سكونيًّا لا تميز بفاعلية. ولكن تبنِّى هذه النظرة سوف يكون إما مجرد مسألة اصطلاحية وستعنى 'المعرفة' فحسب فى هذه الحالة 'النظرية'، ولكن المحبة لن تستبعد أى صيغة من صيغ التوحد الروحى، أو أنه سوف يكون سوء فهم للوعى الميتافيزيقى الذى يشكل مشاركة كبرى فى الحقائق المتعالية، وهو أبعد من أن ينكر المحبة أو الخشية التى تكمِّله، فهذا الوعى يحتويها بتجاوزهما بسببه[٧٩]. ومن اللازم إذن أن يكون المرء 'واعيًا' قبل أن يكون قادرا على 'المحبة'،

٧٩ كلمة رُقية *incantation*... لا بد أن تفهم باعتبارها طموح الكائن إلى الهداية والاستنارة الباطنة من كلى الوجود أيا كانت الوسائل الظاهرية... التى تستخدم كأدوات تعين على الفعل الباطن، والتى تمثل فى الذبذبة الإيقاعية التى تتردد فى التتاليات غير المحدودة للوجود الشيخ عبد الواحد يحيى، *Man and his Becoming, ch XX, Luzac, 1945*،. «والحق أن هناك أمثلة كثيرة فى الفيدا عن أناس أهملوا فى أداء تلك الشعيرة... أو مُنعوا من أدائها، إلا أن مداومتهم على الانتباه والتركيز على براهما الأسمى، والذى هو الاستعداد الوحيد الذى لا غنى عنه فى الحقيقة، قد أدى بهم إلى معرفة حقة به..» المرجع نفسه ch. XXII p 166 اقتباسا من براهما سوترا، ونجد فى ذلك 'الرجاء' النابع من 'الفعل الباطن' و'التركيز' دون أن تكون مسألة 'حب' بالمعنى المحدد للكلمة.

فالشمس تشع علينا أولا بالنور قبل أن نحس بالدفء، أو كما يتبين فى تطلعنا إلى الأنجم البعيدة، والمعنى الذى يثير اهتمامنا هنا فى الوعى هو تثبيت القلب على الحقيق، ودوام 'ذكر' الله سبحانه. والخشية تبعدنا عن الدنيا، والمحبة تقربنا من الله تعالى، إلا أن 'الوعى' هو بالفعل جزء من هذه الدنيا ومن غايتها، والحق أن هذه الملاحظة تجوز أيضًا فى صيغ روحية أخرى، ولكن بدرجة أقل مباشرة، إذ إن الوعى الملهَم فحسب هو الذى يتجاوز الذاتية الإنسانية. وبمعنى خاص فالحب مخلِّص لأنه يحتوى على النفس كلها، لكن الوعى يخلِّص لأنه يستبعد النفس بأكملها[٨٠].

وتتميز المحبة فى إطار العرفان بسمة لاشخصية، إذ إن حب الإنسان لله تعالى لا ينفصل عن حب الله سبحانه للإنسان. فنوعية 'الحب' الربانى منتشرة فى كل أين، وهى فى جوهر الكون ذاته الذى 'خُلِقَ بالحب'، وليست مخصوصة بأى فرد كان، فهى تشتمل على الجميع وتستق من الغبطة العلية، وهى فى الوقت ذاته تأمل ربانى ومشيئة مبدعة.

وكل الناس فى حاجة إلى الفهم والحب بدرجة أو أخرى، ولكن هناك من لا يفهمون إلا الحب ولا يتصرفون إلا به، كما أن هناك من لا يحركهم إلا الحكمة الواعية، ويتقدم عنصر 'الحقيقة' على

٨٠ ليس ذلك منبت الصلة بالتشابه الصوتى بين الكلمتين اللاتينيتين amor بمعنى الحب و mors بمعنى الموت، فالحب الذى يسع كل شيء هو نوع من الموت الذى يقتصر عن كل شيء، مثل فقدان الوعى فى الحب.

عنصر 'الحياة' لو جاز التعبير، والتأملية الأساسية عند هؤلاء، وليس حدة ذكائهم فى المراتب الأدنى للوجود، تكافئ الشوق إلى الحقيقة الكاملة، ولا تعطلهم حجب الصور بأكثر من توقف النور عليها فى مسيرته فى الفضاء، فتلك الحجب تشف كرموز أو آيات لا يعتقد أنها معتمة إلا أعمى. ثم إن التأملية تعنى تباعدًا طبيعيًا معينًا عن الدنيا، وليس ذلك لأن الأمور تتبدى فى شفافيتها الميتافيزيقية بعد أن فقدت البدائل البرانية كثيرًا من أهميتها، ولكن أيضًا لأن العالم الإنسانى يتبدى بكل عبثه، حتى إن مجرد احتماله هو فى واقع الأمر زهد وتقشف.

***

وحقيقة أن كلمة 'المحبة' تثير فى الذهن قبل أى شىء أفكار الحب الجنسى والحب الأسرى، وتشير كذلك إلى أنه لا يتحتم علينا أن نعزو إلى الحب سمة انفعالية أو حتى عاطفية بالرغم من أن ذلك الاصطلاح يتسع بطبيعة الأمور بمجرد أن يصبح قاسمًا مشتركًا لكل روحانية فى دين بأكمله. إلا أن فكرة 'الاتحاد' المتضمنة فى فكرة الحب هى التى تسمح لنا بإطلاق اسم 'المحبة' على ما يربطنا بالله عز وجل بشكل فعال، وأيًا كانت دوافعنا فنحن 'نحب' المكان الذى نشتاق إلى الوجود به والشىء الذى نشتاق إلى امتلاكه، والحال الذى نشتاق إلى الاستمتاع به. ولا نتردد فى حدود ذلك المعنى فى قبول تفوُّق 'المحبة' على 'المعرفة' التى هى أمر عقلانى وغير فعال.

وحينما نجرد الحب من جانبه الانفعالى لا من خاصيته 'التوحيدية' تفقد الكلمة كل معنى لها، ولا يبقى منها إلا الإرادة التى تتسق فى الواقع مع الدوافع العقلية والعاطفية معا، فهى حيادية بطبيعتها ولكنها لا تعمل منفردة، فدوافعها تأتى دائمًا من خارجها، إلا أنها تأتى من زوايا مختلفة، فالإرادة تسلم نفسها لما يصوغها فى النفس وتصبح جانبًا من جوانب النية التى تسخرها.

وحينما كان المسيح عليه السلام يجدد ناموس سيناء الذى أتى 'ليكمله' لا 'لينقضه' كان يبشر بحب الله سبحانه[٨١] مفرقًا بين 'القلب' و'النفس' و'العقل'، فذلك الحب لا يستثنى ملكة من شأنها السعى إلى التوحد مع الرب، ولا يجوز أن تكون مجرد طرف من نقيضين مثلما نجد بين المحبة والمعرفة. فإذا كانت التوراة والإنجيل تعبران عن الحب 'كاتحاد' أو 'كرغبة فى اتحاد'، فإنما يوضحان أن الصفات التى تلحق به تتضمن صيغًا مختلفة تتسق مع تنوع الطبائع الإنسانية، ويلزم التنويه إلى أنه ليس الحب وحده هو الذى يقرب إلى الله جل وعلا.

***

وحينما ننظر إلى المحبة بمعناها الدارج ومن جانبها النفسى نجد أنها استعداد للمعاناة من أجل المحبوب، فهى تحرق حتى تبرهن على كمالها[٨٢]. أما الوعى الميتافيزيقى من ناحية أخرى فهو يحمل أبعاده فى

٨١ متى ٢٢ : ٣٧، مرقص ١٢ : ٣٠، لوقا ١٠ : ٢٧.

٨٢ ذلك واضح فى حالة المرأة عندما ننظر إلى آلام المخاض، فحب المخلوق للخالق بالضرورة هو حب أنثوى، فنحن سلبيون حيال ما يشكِّلنا من عوامل الخلق.

ذاته، فالعزلة التي يتضمنها ليست منفصلة عنه على الحقيقة، وهي لذلك تفرض نفسها عليه، وليس بما هي معاناة أو تضحية ولكن بما هي 'عدم' و'فقر' و'محو' من أجل كمال النفس.

ولكن هناك حبًّا أسراريًّا في المعاناة وهو تأملي وليس إراديًّا ويقارب الجمال، وحال هذا الحب هو اجتلاء 'الشفافية الميتافيزيقية' للأمور، وهو انفصال عنها بالتعويض، وهو ما يعني أن هذا الحب أقرب إلى العرفان. والعلاقة بين الحب والجمال التي تتبدى بوضوح في عالم الجنس تسمح لمفهوم المحبة أن يردد جمال الله جل وعلا ورحمته التي ترددها الفضائل الإنسانية، أو بمعنى أعمق جمال الفضائل الربانية التي تنعكس في الإنسان[٨٣]. ثم إن 'الشفافية الميتافيزيقية' للظواهر هي التي تسمح من حيث المبدأ بإدماج المتعة في الروحانية، حتى لو كان ذلك في حدود حتميتها. ومن المهم هنا أن نميز بين المستوى العارض والمحتوى المطلق، أو بين جانب 'التجلي' وجانب 'الوحي'، فالأول حيوي أو 'دنيوي' والثاني روحي. والميل الديميورجي يبتعد بالمخلوق

٨٣ أسرارية الجمال شرقية أكثر منها غربية، وتأملية أكثر منها إرادية، ونجدها في قديسين مثل القديس برنار والقديس فرانسيس الأسيزي، كما نجدها عند فرانجيليكو، ولا ننسى التروبادور وصرعى الغرام الرباني *Fedeli d›Amore*، ويبدو أنها أضفت عليهم نوعا من الخيمياء قريبا من الرمزية الشبقية التي قد نصادفها في بعض المذاهب التنتارية. ولنذكر أيضا رمزية نشيد الأنشاد في التراث اليهودي المسيحي، الذي يتضمن الوظائف الجمالية والروحية للكهنوت بمعنى أوسع. ونجد في الإسلام أن 'الجميل' من الأسماء الحسنى في حديث الرسول عليه الصلاة والسلام «إِنَّ الله جَمِيلٌ يُحِبُّ الجَمَالَ»، كما أن الفضائل الربانية تسمى الأسماء الحسنى بمعنى الجميلة.

عن الله سبحانه من منظور الكون الأكبر لكن مقاصده مبدعة وموحية، والخصيصة الثانية تسمح للكون الأصغر بأن يئوب إلى الله سبحانه توسلا بالرمز، فى حين أن الميل الشيطانى يفصله عن الله تعالى، وأقل الحشرات شأنًا مطيع لإرادة الله سبحانه بخضوعه لقوانين الطبيعة كما يخضع لها بشكله ذاته. وأعظم تلبيسات الشيطان هى أنه مضطر إلى اتخاذ رمز الرب حجابًا، ويصبح رمزًا مقلوبًا بلا شك، ولكنه يفوق القدرة على الوصف.

***

إن الوعى الذى تحدثنا عنه توًّا له وجهان، أحدهما يتجه إلى المطلق والآخر إلى النسبيات، فكما أنه لا يمكن أن يحب المرء الله دون أن يحب جاره أيضًا ولا يكره الدنيا ولا النفس، فكذلك يتطلب الوعى بالذات العلية وتجلياتها الأولية الوعى بالهيكل الكونى، وسواء أكان هيكل الكون الأكبر أم الكون الأصغر.

إن الوعى بالذات العلية هو أن يعرف المرء أولا أننا لا نوجد 'حقًّا' إلا فى حدود ما يتناوله الأنا ego التجريبى، ولا تنتمى أنفسنا إلينا ولكنا ننتمى إليها، وأن يعرف أن ذلك 'الأنا' غريب عن حقيقته الأعمق، رغم أنه يعكس حقيقته بطرائقه وفى مستواه، وهو أيضًا أن يعرف بالتلازم أن الله تعالى هو الحقيقة الوحيدة، وأن العالم لا شىء وإلا أصبح لا نهائيًا وخالدًا، وأننا بذواتنا لاشىء بالنسبة إلى غاية خلقنا الأول، وأن العالم من الله سبحانه ولكنه عز وجل ﴿ليس

من هذا العالم».

والوعى فى المرتبة الكونية يقترب بالضرورة من منظور الخشية والمحبة لأن موقف أنانا فى الكون لا يمكن أن يبدو لنا أمرًا محايدا، فالوعى بالموت والحساب هو أن يقترب المرء عنوة من 'حكمة الخوف'، ومن على هذه الشاكلة لا يمكن أن يحب الموت ما لم يرُم الهرب من شرور تبدو أبشع منه فى تقديره، وفوق كل شىء لا يملك أن يحافظ على لامبالاته بالحياة الأخرى بفرض أن «ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله» وأن هناك أملا قليلا فى أن يهرب السواد الأعظم من الفانين من البطشة الكبرى ، وبتشبيه آخر بمعنى مختلف ولا تشبيه بلا اختلاف أن الوعى بالرحمة الربانية هو بمثابة الغمر بنور الحب الربانى، فالأوبة إلى الله بالرجاء والفرح هى أن يعى المرء حقيقة الحضور الربانى الذى ينتفى فيه الزمان والمكان حيث الجوهر النقى لكل ما أحببنا فى حياتنا الدنيا.

الْبَابُ التَّاسِع
رُؤْيَةُ الرَّبِّ فِي كُلِّ أَيْن

كثيرًا ما سمعنا أن من الضرورى أن نرى الرب فى كل أين ونراه فى كل شىء. ولا يبدو ذلك أمرًا إدًّا للذين يؤمنون بوجود الله عز وجل، إلا أن هناك مراتب كثيرة بين الاسترسال البسيط فى أحلام اليقظة وإعمال العقل المُلهَم، فكيف يتأتى للمرء أن يرى الله جل جلاله وهو خفى لا متناهٍ فيما هو ظاهر ومحدود دون المخاطرة بالضلال أو السقوط فى الخطيئة؟ أو دون أن يعزو إلى الأفكار معانى أكثر غموضًا مما تحتمل الكلمات بحيث تفقد معناها؟ وهذا هو السؤال الذى ننوى أن نجيب عنه هنا، بالرغم من أن ذلك يستلزم العودة إلى بعض ما تناولناه سلفا.

فأول كل شىء علينا أن نتفكر فى الأمور التى حولنا، وكذلك فى أنفسنا فى الحدود التى يمكن لذكائنا أن يتعاطاها، وهو ما نسميه 'معجزة الوجود'. فالوجود أمر معجز، ووجود الأشياء معجزة حين تنفصل عن العدم، والهوة بينهما لا نهائية، ووجود أقل ذرة من التراب من هذا المنظور فيه شىء من المطلق 'الربانى'، والقول بأن على المرء أن يرى الله فى كل أين يعنى أن يراه فى وجود الكائنات والأشياء، بما فيها ذواتنا، أى فى الآفاق وفى أنفسنا.

ولكن الظواهر لا تحتوى على الوجود وحده وإلا ما تميزت عن

بعضها، فهى تحتوى على صفات منطبعة على الوجود بكامله وتنشر فرضياتها فى أرجائه، فالصفة التى تميز الطيب من الخبيث مثلا تناظر الوجود الذى يتميز عن العدم على مستوى أقل[٨٤]، وبالتالى فإن الصفات الإيجابية تمثل الرب كما يمثله الوجود البسيط النقى، وتجذب تلك الصفات الكائنات لأنها منساقة نحو الرب، وكل صفة أو فضيلة، سواء أكانت أقل الصفات الطبيعية شأنًا أم أعظم الفضائل الإنسانية مقامًا، توحى إلينا بوجودها بشىء من الكمال الربانى، وهو منبعها الخالد، حتى إننا ميتافيزيقيًا لا نملك دافعًا للحب أقوى من ذلك الكمال.

إلا أن هناك 'بعدًا' آخر ليتفكر فيه من يسعى لذكر الله سبحانه فى الأشياء، فالمتعة التى توفرها لنا تلك الأشياء بوجودها تبين لنا أنها تخصنا شخصيًا باللطف الربانى، فالمنظر الطبيعى الذى يحيط بنا أمر والمشهد الذى نراه أمر آخر. ونجد فى ذلك بعدًا 'ذاتيًا زمنيًا' يذكرنا بالله عز وجل، وليس ذلك لأننا خيِّرون فحسب، ولكن من حيث إننا نفهم ذلك الخير أو نستمتع به بشكل مباشر فى الهواء الذى نتنفسه وقد نُحرَم منه، ونلقى الرب فندرك حضور الوهّاب فى الهبة. وهذه

٨٤ نتحدث هنا عن العدم كما لو كان له ظل من الحقيقة، وهو أمر لازم ميتافيزيقيًا فى حالات معينة بالرغم من عبثيته المنطقية. فلو لم يكن هناك عدم فهناك 'مبدأ العدم'، حيث إن العدم لا يوجد، وهو مبدأ يقف دائما فى منتصف الطريق، مثل الظل المقلوب للانهائية التى فيها وراء الوجود، وهو مايا منفتقة عن آتما، إلا أنها عاجزة عن الخروج منه، وأقل من ذلك قدرة على محوه.

الطريقة فى 'رؤية الله' فى منه تناظر 'عيد الشكر' حين يناظر فهم الصفات 'الحمد' لرؤية الله فى الوجود، ويولِّد هذا فى النفس وعيًا عامًّا أو أصوليًّا بالحقيقة الربانية.

وهكذا لا يتجلى الله بذاته سبحانه بالوجود وبصفات الأشياء فحسب وإنما أيضًا بالمنن التى يَمُنُّ بها علينا بعطائه، ويتجلى أيضًا فى التناقضات أى فى قصور الأمور وفى نقص الأشياء[85]، ومن ثم فى غياب شيء طيب ونافع أو اختفائه. ونجد فى كل ذلك أن المقابل الملموس للوجود ليس العدم، فليس ذلك إلا تجريدًا، ولكنه القصور الذى يمنع الوجود من أن يصير كيانًا مطلقا، فالأشياء يحدها أمور شتى ولكن يفوقها جميعًا حالات الوجود التى تتبدى فى المستوى الأرضى بدلالة المادة والشكل والعدد والمكان والزمن. ولا بد من التمييز الواضح بين جانبى 'القصور' و'النقص'، والحق أن قبح مخلوق ما ليس فى مرتبة جسد مثالى فى المكان، فالأخير يعبر عن شكل أى عن مبدإ معيارىٍّ لرمز، فى حين أن الأول يناظر نقصًا فحسب، ويصيب وضوح الآية الرمزية بالتشوه. وأيًّا كان الأمر فإن ما يتبين فى قصور الأمور وعيوبها بالنسبة إلى الكائن الإنسانى وبالحرمان من الفضائل، هو 'اللاربانى'، وهو بالتالى سمة 'الوهم' و'اللاحقيقة' فى كل ما ليس هو جل وعلا.

85 وكان مايستر إيكهارت يقول فى هذا المعنى «وكلما جدف الإنسان على الله كلما أوغل فى حمده».

***

وما كل الأمور إلا عوارض لجوهر كلي فريد هو الوجود الذى يبقى دائمًا عذريًا بالنسبة إلى محدثاته، فهو يُظهر كل شيء ويبقى فى خفاء، أى إنه الفعل الربانى الخلاق الذى ينبع من الموجود الأسمى ليحدث مجمل الخليقة. والوجود هو الحقيقى وليس الأشياء التى تتبدى فى طياته، وفى جوهره لا فى حوادثه، وهو الصمد الذى لا يتغير. والحال هكذا فكيف لا تكون الأشياء محدودة، وكيف يتأتى لها أن تدعى لنفسها بمحدودياتها الشتى وحدانية الكلمة الربانية، أى الرب؟ فالجوهر الكلى ما هو إلا الكلمة الخالقة، كلمة 'كن' التى انبثق منها كل ما كان فى الزمن والمكان.

وقول 'الوجود' بمثابة قول 'التميز بالصفات'، لكنه أيضا يعنى 'التميز بالقصور' وحتى التميز بالنقص. ولقد لاحظنا سلفا أن الأشياء محدودة لا فى ذاتها فحسب ولكن فى علاقتها بنا أيضا، فهى محدودة وعابرة وفانية، وهى فى الوقت نفسه تراوغنا، سواء ببعدها فى المكان أو بمصائرها التى تنأى بها عنا فى المكان والزمان. وهذا يسمح لنا مرة أخرى أن نرى الله سبحانه فى كل شىء، فلو أن الرب تجلى بحقيقته وكرمه وحضوره فى عطائه فهو يشهدنا على مدى نسبيتنا وفراغنا وغيبوبتنا بالنسبة إليه حين يسترد ما أعطى.

وكما أن الصفات تعبر عن الوجود فى مستواه الواقعى، فكذلك القصور يعبر بمعنى عكسى عن لا حقيقية الأمور ميتافيزيقيا، وهنا

تكمن طريقة جديدة 'لرؤية الرب فى كل أين'، فكل شىء بموجب وجوده يصبح 'غير حقيقى' بالنسبة إلى الحقيقة المطلقة، ولذلك يتعين علينا أن نميز جوانب الوجود كما يتعين علينا أن نميز 'عدم' العالم أمام وجه الله جل جلاله، أو بتعبير آخر لا حقيقية العالم ميتافيزيقيًّا. والوجود ذاته هو الذى يمدنا 'بجوهر' ذلك 'العدم'[٨٦]، فالأمور تصبح وهمية بالمدى الذى تغرق به فى الوجود، وتصبح صلتها بالروح الربانية أقل مباشرة.

لقد قلنا إن الصفة تعبر عن الوجود فى مستوى الوجود ذاته، ونستطيع القول بالمثل بأن النقص تعبير عن القصور على نحو سلبى وعرضى فحسب. فالقصور يتوسط بين الوجود والعدم بكيفية ما، فهو إيجابى بالقدر الذى يتهيأ به فى شكل الرمز، وسلبى بالمدى الذى تَشَوَّهَ به ذلك الشكل فى سعيه إلى استعادة أصله، ويجرى ذلك فى اتجاه عدم تميز الجوهر ولكن 'من أسفل'، وهذا هو الخلط الكلاسيكى بين ما هو فائق الشكلية واللامتشكل، ولنذكر عرضًا فى مرورنا أن هذا هو المفتاح إلى 'التجريد' و'السريالية' فى الفن. ورغم أن الشكل له وظيفة إيجابية بفضل قدرته التعبيرية، فهو يعمل على تحديد الجوهر الذى يعبر عنه فى الوقت ذاته، فأجمل الأجساد يصبح شظية متخثرة فى محيط من النعيم يفوق الوصف.

٨٦ إن الوجود إيجابى و'ربانى' فى علاقته بالموجودات، وفى حدود أنه الغاية منها، ولكنه محدد وديميورجى فى علاقته بالرب، الذى حدد ذاته فى فعل الخلق بمعنى تخيلى لو جاز التعبير، ونقول تخيلى لأن الله باق صمد قيوم.

***

ونضيف أن تلك الرمزيات تصنيفات للوجود ذاتية كانت أم موضوعية. فرغم أن الظاهرة هى رمز بالضرورة، إذ إن الوجود تعبير أو انعكاس، إلا أننا يجب أن نميز بين درجات المحتوى والوضوح فى رمز مباشر كالشمس مثلا ورمز غير مباشر شبه عرضى، مثل فارق الدرجة الذى لا يُعد فارقًا كميًا فحسب، ثم إن هناك رمزًا سلبيًا قد يكون وضوحه ناصعًا ولكن محتواه غامض، ثم لا يصح أن ننسى المعانى المزدوجة لكثير من الرموز، ولكن هذه الازدواجية لا تشوب الرموز المباشرة تماما، وينبثق علم الرمزية وليس مجرد معرفة الرموز التراثية من المعانى الكيفية للجواهر والأشكال والاتجاهات الأصلية والعدد والظواهر الطبيعية والأوضاع والعلاقات والحركات والألوان والخصائص الأخرى التى تسم أحوال الأشياء، ولا نتحدث هنا عن التقديرات الذاتية، فالخصائص الكونية مرتبة حسب علاقتها بالوجود المطلق، فهى مستقلة عن أذواقنا، أو على الأصح تحدد أذواقنا إلى الدرجة التى نشعر فيها بالراحة فى وجودنا والاطمئنان إلى الوجود الكلى فى ظل هيكل أكثر حقيقية من الفرد، ونتسق مع هذه الخصائص إلى الحد الذى نصير به 'خصائص'، سواء أكانت الرمزية قد استقرت فى الطبيعة أم تأكدت فى الفنون الشعائرية، فهى تناظر طريقة 'لرؤية

الرب فى كل أين[87]، وبشرط تلقائية الرؤية بفضل المعرفة الدقيقة للمبادئ التى ينبع منها علم الرمزية، ويتفق هذا العلم بدرجة ما فى 'تمييز الأرواح' ويستخدمه على مستوى الصور والظواهر، ومن هنا جاءت صلته الوثيقة بالفن الشعائرى.

فكيف إذن ترمز الأشياء إلى الله عز وجل أو إلى 'الأوجه الربانية'؟ فلا يصح القول بأن الله تنزه وتعالى هو تلك الشجرة أو القول بأنها ليست موجودة، فلا يمكن أن تكون الله بأى شكل كان. فالشجرة أولا قائمة فى الوجود، ثم إنها تتصف بالحياة التى تميزها عن الجماد، ثم إن لها خصائص تميزها عن باقى النباتات، وأخيرًا لها رمزيتها، وكل هذه الأمور بالنسبة إلى الشجرة طرق شتى لإثبات أنها 'ليست عدما'، بل هى تؤكد وجود الله سبحانه بشكل أو بآخر من حيث الحياة والخلق والجلال والجمال والدوام والكرم. ونقول 'ليست عدمًا' ولكن الله سبحانه وحده هو الذى 'ليس عدمًا' بشكل مطلق، والحقائق التى على هذه الصورة حال انحرافها هى التى تفتح الباب للشرك والوثنية ولكن ذلك لا يمنع من أن تكون حقيقية، وأقل ما يمكن أن يقال عنها أنها مشروعة فى حدود مستواها.

87 لا بد أن يكون المرء منحطًّا تمامًا إذا لم يدرك الفوارق الكيفية والموضوعية بين ما هو نبيل وما هو وضيع، ذلك ما لم يكن قد تعالى إلى مرتبة اللاتمايز فى آتما، وهو أمر مختلف على الإطلاق عن المساواة الهدامة، وأيًّا كان الأمر، فإن علم الظواهر الكيفية هو الذى يتيح وضع ضلالات الفن المعاصر فى موضعها الصحيح بشكل باتٍّ، ويمزق أستار أسراريتها الزائفة.

وليس للرمزية معنى ما لم تكن صيغة عرضية للأحدية الربانية ولكنها دائمًا واعية، 'فرؤية الله فى كل أين' هى أن نعى فى الظواهر وحدانية آتما أو الذات. وتقول بهاجافاد جيتا «إن الوعى الذى يدرك فى كل الكائنات جوهرًا فريدًا خالدًا لا ينقسم، حتى فى انتشاره فى كائنات منفصلة، هو وعى نابع من ساتفا أى الميل إلى 'النورانية' و'التعالى' سات، أما الوعى الذى ضل فى تكاثر الأشياء، فإنه يرى الكائنات فى تنوعها وهوياتها المتميزة، فهو نابع من راجاس أى الميل إلى 'النارية' و'الانتشار'، وأما الوعى الأعمى الذى يتعلق بشيء واحد دون أن يرجع إلى الأسباب كما لو كان ذلك الشيء هو الكون كله كل فهو نابع من تاماس أى الميل إلى 'الظلمة' و'الهبوط'» xviii, 20-22، ويلزم هنا أن نضع فى اعتبارنا الزاوية التى تُرى منها الأشياء، فالصفات الكونية الجونات gunas ليست قائمة فى عقل الإنسان mind فحسب، فمن الواضح أنها تخلل أيضًا ملكاته فى المعرفة النسبية وفى المجالات التى تناظرها، حتى إن العقل reason لا يملك الهرب من التنوع فى تفكيره بأكثر مما تملك العين الهرب من التنوع فى بصرها، ثم إن القول بأن وعيًا صفته كذا 'يدرك جوهرًا فريدًا فى كل الكائنات' يرقى إلى القول بأن تلك الكائنات موجودة فى مستواها الخاص من الوجود. فهو إذن ليس مسألة الاعتراف بعدم وجود فوارق موضوعية فيما حولنا، ولكن تلك الفوارق الموضوعية لا تَحُجُبُ التعرف على وحدة الجوهر. والمنظور الانفعالى rajas فى ضلال،

ليس لأنه يستوعب الاختلافات بل لأنه يضفى عليها سمة مطلقة كما لو كان كل شيء له وجود منفصل، وكذلك ترى العين بشكل ما، لأنها تناظر المنظور 'الانفعالى' وجوديًّا بالقدر الذى تنتمى فيه إلى الأنا ego، وهى 'مفطورة من الانفعال'. أما العقل الملهَم الذى يدرك واحدية الجوهر فى الأشياء فإنه يميز فوارق الصيغ والمراتب كمعاملات لتلك الواحدية التى بدونها لا تتميز الجونات عن بعضها.

***

وقد أشرنا آنفًا إلى حالات الوجود الحسى والنفسى والجسدى، وهى المكان والزمن والشكل والعدد والمادة، وهى صيغ لا تختزل فى مستوى وجودنا، ولا تنغلق على الإنسان تماما، حيث إن وجودنا لا يمكن أن يتحول إلى نظام مغلق، فالإنسان يمتد نحو اللانهائى. وهذه الحالات تعبر عن كثير من المبادئ التى تيسر للإنسان أن 'يرى الله سبحانه فى الأمور'، فالمكان يتسع ويحفظ فى حين يحدد بالشكل، والزمن يحدد ويفنى فى حين يتسع بالاستمرار، والشكل يعبر ويحدد فى الوقت نفسه، والعدد هو مبدأ التوسع تجريديًّا دون قوة الصفات أو قوة الشكل وضعيا، ثم أخيرًا الجوهر الذى يصبح على مستوى الطبيعة 'مادة'[٨٨] يعنى الوجود على مستوى أو آخر، ومن هنا تأتى

٨٨ وقد أتى حين من الدهر كان ذلك الشرط الخامس يسمى 'الحياة'، ولا شك أن ذلك كان راجعًا إلى فكرة أن القصور الذاتى لا يمكن أن يكون مطلقا، أو أن الأثير به احتمالات معينة للحياة، وبدونه يستحيل على 'نَفَسِ الحياة *prana*' أن يجد من يتنفسه.

ضرورة اعتبار 'مستوى الوجود'. أما الشكل فهو كيفى فى ذاته إلا أن به شيئًا كميًا حينما يكون فى مادة، والعدد كمى فى ذاته ولكنه يتصف ببعد كيفى حين يكون مجردًا، ومادية الشكل تضيف إليه صفة الحجمية ثم الكمية بناءً عليهما، أما السمة الرمزية فى العدد فإنها تخلصه من وظيفته الكمية وتضفى عليه مبدأ القيمة وبالتالى الكيفية[89]. والزمن يُعد رأسيًا بالنسبة إلى المكان 'الأفقى' بالرغم من أن الرمزية الهندسية لا تكاد تفى باعتبار يخرج بوضوح عن حالة المكان ويتجاوز حدود الوجود الأرضى، وينطلق منها بطريقة معينة وفى حدود معينة إلى 'الماوراء'، وهى حقيقة تأتى منها الصلة فى الحياة الأرضية بين الحياة النفسية والزمن وتتنبأ بمذاقه فيها، وهى صلة أكثر حميمية من تلك التى تربط النفس بالمكان الذى يتغمدها، ويتضح ذلك من سهولة التركيز على تصور النفس تجريديًا من حيث الامتداد الفراغى عن تصورها من حيث الامتداد الزمنى، فنفس الأعمى منبتة الصلة بالمكان، ولكن ليس بالزمن.

أما عن المادة، فهى أبعد من الحيوية بشكل مباشر فهى المادة الكلية

٨٩ هذا هو العدد بالمعنى الفيثاغورى، الذى تُستكْنُهُ فيه الأهمية الكلية وليس الكمية فى التطبيقات الهندسية، أما المثلث والمربع فهما 'شخصيات' وليسا كميات، وهما جوهران وليسا عرضين. فى حين تكون الأرقام العادية حاصل جمع، فإن الأرقام الكيفية على عكسها هى خارج تفاضلات باطنة للوحدة المبدئية، فلا هى تجمع على شيء ولا هى تنفصم عن الوحدة. والأشكال الهندسية هى صور شتى من الوحدة، فكل منها يستبعد الآخرين، أو بالأحرى يعبر كل منها عن سمات مبدئية مختلفة، فالمثلث اتساق، والمربع ثبات، وهما يمثلان أرقاما 'متراكزة' وليست 'مسلسلة'.

'متخثرة'[٩٠] أو 'متبلورة' بتجاورها مع صقيع 'العدم'، ويستحيل على عمليات الظهور والتجلى أن تلامس ذلك 'العدم'، وذلك لسبب بسيط هو أن العدم المطلق لا وجود له، أو أنه موجود فحسب عن طريق 'الإشارة' أو 'الميل' فى أعمال الخلق ذاتها، وتتبدى صورة لهذا الأمر فى أن البرودة ما هى إلا حرمان من الدفء، ولذلك ليس لها صفات إيجابية، وذلك بالرغم من أنها تحول الماء إلى جليدٍ وبَرَدٍ، وكما لو كان فيها قدرة على إنتاج الأجسام.

أما المكان فهو 'ينطلق' من النقطة أو المركز، ثم إنه 'يتمدد' متسعًا نحو اللانهاية دون أن يبلغها مطلقًا، وينطلق الزمن من اللحظة أو الحاضر[٩١]، ويسعى نحو الأبدية، فهو الاستمرار، والشكل ينطلق من البساطة، وهو تفاضل وتركيب، ويسعى نحو الكمال، والأعداد تنطلق من الوحدة، وهى التكاثر أو الكمية، وتسعى نحو المجموع[٩٢]،

٩٠ لا يصل ذلك التخثر إلى الجوهر ذاته، بأكثر مما يصل إلى الأثير الذى يحتوى على المقولات الخمسة، ومنها 'الصلابة' أو تنوع المادة عمومًا. ولكن هذه المقارنة ليست كافية ،حيث إن الأثير عنصر وليس قائمًا على مستوى مختلف، بالرغم من الوضع 'المركزى' الذى يحتله، وبالرغم من 'عذريته'، ذلك فى حين أن الجوهر الكلى متعال فى علاقته بمنتجاته.

٩١ فيما يتصل 'بالنقطة' و'اللحظة' و'المركز' و'الحاضر' فإنها تعبر عن منظور كيفى وذاتى فى الوقت ذاته، أى ذاتية كيفية، إذ إن الذات هى النفس، والمصطلحان الموضوعيان هما 'النقطة' و'اللحظة'، وهما يعبران بالتأكيد عن هذه 'الصفة' ذاتها، ولكن العلاقة الروحية وليست الميتافيزيقية أقل مباشرة ووضوحًا، ذلك أن الفكرتين منفصلتان عن الحياة.

٩٢ نجد فى مقولتى الشكل والعدد أن منطلقاتها البساطة والوحدة ولها وجود متعين، ولا شك أن ذلك راجع إلى أن هاتين المقولتين هما 'مضمون' المكان والزمان، ونجد من ناحية أخرى أن منطلق المكان لا حدود له ومنطلق الزمان لا استمرار له، إلا أن بساطة

وأخيرًا فإن المادة تنطلق من الأثير، وهى تبلور أو كثافة، وتسعى نحو الخلود، وهو عدم القابلية للفناء. وفى كل حالة من هذه الحالات نجد أن الكينونة كامنة فى حد الفعل الذى يسعى أبدًا نحو كمالٍ 'نقطة انطلاقه' أو فضيلتها، ولكنه يسعى فى مستواه، أو بالأحرى فى حركته، وهو أمر لا يمكن بلوغه بحال، فلو أن الامتداد له فضائل النقطة لصار أبديًّا، وإذا كان للشكل فضائل البساطة لصار كاملا، وإذا كان للعدد فضائل الوحدة لصار مجموعا، وإذا كان للمادة فضائل الأثير لصارت خالدة.

ولو ظهر اعتراض بأن الكمال على المستوى الشكلى قائم فى الكرة فإن الكمال الشكلى لا يقتصر على أبسط الأشكال، فما يميز شكلا جميلا ذا طبيعة مركبة مثل الجسد الإنسانى عن الكرة ليس نقص الكمال بحال من الأحوال، بل هو زيادة الكمال حيث إن المبدأ الشكلى يميل إلى التركيب، وفى التركيب فقط يمكن أن يتحقق الجمال. إلا أن ذلك لا يعنى بحال أن الكمال يمكن أن يُبلغ على هذا المستوى، والحق أن الكمال المركب يتطلب شكلا قادرًا على توليف أكثر الضرورات صرامة بأكبر قدر من التنوع، وذلك مستحيل لأن الإمكانات الشكلية لا تحصى بالمدى الذى تبتعد فيه نتيجة التفاضل عن شكل الكرة الأوّلى. ولو أن المرء استغرق فى التركيب فإنه يستطيع أن يصل

الكرة ليست فى أنها مجرد شكل بين أشكال أخرى، فلا نظير لها، مثل أن الوحدة هى كمية طالما لم تجمع على شىء آخر، فإذا لم يكن هناك سوى البساطة والوحدة، فلن يكون هناك شكل ولا عدد.

بالتأكيد إلى كمال جمال 'فريد' معين أو 'مطلق نسبيًا'، لكن ليس إلى الكمال التام المطلق لكل الجمال، فحالة الجوهرية البحتة تتحقق فقط فى الكرة والشكل الأولى 'اللاامتمايز'.

وما يتسلل إلى المكان يخضع للزمن، وما يدخل إلى الشكل ينتهى إلى العدد، وما يلجأ إلى المادة محكوم عليه بالشكل والعدد والمكان والزمن. والمكان الذى 'يضم ويحفظ' كالرحم هو لطف ربانى ورحمة إلهية، وهو لنا كمثل 'رحم الخلود'، والموت هو الميلاد فى حياة البقاء، والمكان حفظ متصل بالحب، فى حين أن الزمن يلقى بنا أبدًا فى 'ماض' لم يعد له وجود، ويقذف بنا إلى 'مستقبل' لم يولد بعد وقد لا يأتى أبدا، ولا نعرف عنه شيئًا سوى الموت، وهو اليقين الوحيد فى الحياة، وهذا هو ارتباط الزمن بالعدالة والجبروت، وارتباطه أيضًا بالخشية. أما عن المادة فتذكرنا بالحقيقة، فهى تلك الصيغة فى 'نفى اللاوجود' التى تتجلى لنا فى كل أين، ونراها فى أجسادنا مثلما نراها فى نجوم المجرة، والأشكال تذكرنا بالقوانين الربانية أو المعايير الكلية، فهى إما سليمة أو شائهة، حقيقية أو زائفة، جوهرية أو عرضية، وأخيرًا فالعدد فى تكاثره يوحى إلينا بلامحدودية الإمكانات الكلية التى تشاكل رمال الصحراء أو نجوم السماء التى تجلُّ عن الحصر.

وأيًّا كان اتساع الفضاء الذى يحُدُّ موجودات المكان فإنه لا يملك أن يمنعها من الوجود، وأيًّا كان دوام الوقت الذى يحُدُّ به الزمن

محتوياته فسوف تكف لا محالة عن الوجود فى يوم من الأيام. فالاستمرار لا يعوق الزوال كما أن القصور لا يعوق الامتداد. ولا شىء يُفقَدُ تمامًا فى المكان، أما فى الزمن فكل شىء يذهب بلا رجعة. إن الوجود يتجلى أولا فى المادة، ويحتويها فى وعاءين هما المكان والزمان، والمكان إيجابى، والزمان سلبى، ويصبح للمادة صيغتان هما الشكل والعدد، والشكل قصرى والعدد توسعى، والشكل يعكس الزمن بقصْرِه، والعدد يعكس المكان بتوسعه.

ولو قدر للإنسان أن يعيش ألف عام فلا شك أنه سوف يشعر فى نهايتها بالانسحاق تحت وطأة محدودية الأشياء، وكذلك تحت عبء الزمن والشكل والعدد والمادة، وسوف يشعر على سبيل التعويض بالجواهر فحسب. فالطفل أو حتى الرجل لا يرى سوى المحتوى دون الجوهر أو الحد.

***

وينفتح منفذان على كل حالة من حالات وجودنا على الأرض، ينفتح أحدهما نحو الله سبحانه وتعالى، فالمكان يعنى النقطة أو 'المركز'، ثم إنه يعنى التوسع والامتداد إلى اللامحدود. وكذلك الزمن يعنى اللحظة أو 'الحاضر' كما يعنى الاستمرار اللامحدود أو 'الأبدية' أو 'السرمدية'، وموضعنا نحن قائم فى موضع بين مركز لا يُدرك ومحيط لا يُحد، وفى زمان بين حاضر وأبدية سرمدية، وهذه منازل ربانية شتى تأخذ بنواصينا بين 'دفتى الوجود' ولا

نستطيع أن نمتنع عن التفكر فيها حينما نعى تلك الأحوال التى نعيش فيها وتعيش فينا. فالمركز والمحيط اللامحدود والحاضر والأبدية اللامحدودة هما قطبا حالتى المكان والزمان، ولكننا نهرب من تلك الأحوال عن طريق القطبين ذاتيهما، فالمركز لم يعد كائنًا فى المكان بأكثر مما يمكن للنقطة أن تتمدد، والحاضر المطلق أو اللحظة البحتة لم تعد كائنة فى الاستمرار، وأما اللانهائى فهو 'اللامكان' وأما الأبدى فهو 'اللازمان'.

ولنعتبر مرة أخرى فى حالة الشكل، فقد يتوفر فى الشكل كمال هندسى وكمال جسدى، وكلاهما يكشف عن كمال الله عز وجل، فالخالق يفصح عن ذاته فى 'مطلقية' الدائرة والمربع والصليب، كما يعبر عنها فى جمال الإنسان والزهرة. والجمال الهندسى 'بارد' والجمال الجسدى 'دافئ'، ولكن 'مركز' الحالة الشكلية هو الفراغ، فالأشكال الهندسية الأولية تبدأ من الكرة التى تشاكل 'انطلاق' التجلى الأول للشكل فى الفراغ، والذى هو فى الوقت ذاته أول 'تعبير' للتجسد وأول 'نفى' له فى آن واحد. والكرة هى الشكل الذى يظل أبدًا لصيقًا بالفراغ وقريبًا منه، ومن هنا اكتسبت كمال بساطتها، والجسد الإنسانى جمال معيارى، والصيغ المختلفة التى يتضمنها ذلك الجمال هى أكثر ما يقترب من التمام ويناظر الكمال المنعكس فى تعقيد التركيب. والتمام هو ما يدمج الحد الأقصى من الجوانب فى تجانس واحد، أو الذى يصوغ شكلا للجمع، فيتناظر الإنسان مع الكرة فى الصيغة

الشكلية مع الجمع والوحدة، وهو يناظر ما يعبر عنه العدد تجريديًا فى صيغته الانفصالية والكمية، ويعبر عنه الشكل على المستوى الملموس بالصيغة التوحيدية والكيفية. والصفر نسبة إلى الوحدة كالفراغ نسبة إلى الكرة، والواحد تعبير عن الله جل جلاله فى حين أن الجمعية تناظر خلقه، أى الكون.

***

و'رؤية الله سبحانه فى كل أين' هى أن يرى المرء ذاته آتما فى كل شىء ويعى بالتناظر الاستعارى بصفته 'صيغةً للهوية' بين مبادئ وإمكانيات وصيغ أخرى، والتى تضمنتها الطبيعة الربانية منذ أول الأمر، ثم إنها تنتشر وتتردد كادحة 'نحو الفناء'، وتشكل الكون الأصغر والكون الأكبر على السواء، وتخلق منها الوعاء والمحتوى فى الوقت ذاته. فالمكان والزمان وعاءان، ويبدو الشكل والعدد كما لو كانا المحتوى بالرغم من أنهما وعاءان بالنسبة إلى الجوهر الذى يجسّدانه ويفصّلانه. والمادة هى كل من الوعاء والمحتوى فى آن واحد بشكل أكثر تعينًا، فهى 'تحوى' الأشياء و'تملأ' المكان، والزمن يلتهم محتوياتها إلا أنها تظل أبدًا شبه لازمنية، وإلى المدى الذى تتسق به مع الاستمرارية كلها.

إن مسألة الزمن حميمة الاتصال بمسألة النفس، ويمكن أن يتمخض عنها السؤال التالى، ما المعنى الذى يمكن إضفاؤه على النفس فى أديان التوحيد، التى تقول بأن النفس لا نهاية لها فى حين أن لها

بداية؟ إن العبث الميتافيزيقي فى فكرةٍ أبديةٍ بدأت فى الزمن، أو حالة دوام 'أحادية الجانب' هو أمر واضح، ولكن لما كان اللاهوت الرشيد ينفى العبثية البحتة نفيًا باتا فلا بد أن يبحث المرء عن التفسير فى الرمزية فيما وراء الكلمات فى مذهب متناقض إلى هذا الحد. فلنبدأ بالقول بأن أديان التوحيد لا تحتوى فى منظورها إلا على ما تعلق بالإنسان مباشرة، حتى لتبدو كما لو كانت 'قومية روحية' تنتظم الجنس البشرى بأكمله، ولكن لأن الحالة التى سبقت ميلاد الجنس البشرى على الأرض لم تكن أقرب إلى مفهوم الإنسان من حالات الملائكة أو الحيوانية، فقد عولجت باعتبارها لم توجد أصلا، كأنفس الحيوانات أو النباتات، وقد أطلق عليها اسم 'أنفس' فقط بدءًا من لحظة ميلاد الجنس البشرى، أو بالأحرى منذ لحظة الدخول فى الرحم. إلا أن هناك أمرًا آخر يفوق ذلك أهمية، ألا وهو خلق النفس فى الزمن أى دخولها فى الحال الإنسانية التى تعبِّر عن نسبيتنا، ويتصل نقيضها وهو دوام النفس أو خلودها مع الله سبحانه بجانبه المطلق فحسب، أى الجانب 'اللامخلوق' أو الجوهر، فنحن نسبيون ومطلقون فى آن واحد، وذلك التناقض الأساسى حول هويتنا يفسر على مستوى ما يحويه المذهب اللاهوتى للنفس ذلك البعد اللامنطقى أو 'الأسرارى' فى صياغته ذاتها. ولا يصح أن ننسى من ناحية أخرى أن فكرة 'الخلق من عدم creatio ex nihilo' تبرهن قبل أى شىء آخر على الغائية الربانية فى وجه التهديد المتزايد

'للطبيعية'، والقول بأن النفس 'خالدة' لا يعنى على مستوى الحق المطلق سوى أنها 'جوهريًّا' هى الذات العلية.

☼☼☼

إن ملكة أن يرى المرء الله سبحانه فى كل شىء يمكن أن تكون مستقلة عن التحليلات العقلية كافة، فيجوز أن تكون 'لطفًا'، والصيغ التى يتجلى بها اللطف الربانى تجلُّ عن الفكر وتنبع من حب عميق لله تعالى. فحين نقول 'التحليل العقلى' لا نعنى بذلك تكهنات فى فراغ، 'فالمقولات' التى تحدثنا عنها ليست تجريدية بحال، إلا أن استيعابها يعتمد يقينًا على تمييز يبدو كما لو كان تجريدًا من منظور الحواس، وليس البهجة فى التشريح بلا غاية، إلا أن عليه أن 'يُفَصِّل' حتى 'يُوحِّد' بالوصل. فالفصل والوصل أو 'الفتق والرتق' أمر فى طبائع الأمور، وكل منها فى فلكه، فكى ترى العين جبلا تحتاج إلى البعد عنه بمسافة كافية، والمسافة تظهر الاختلافات، وتسمح بالتحليل البصرى، ولكنها فى الوقت ذاته 'توحد' أو تجمّع أو توصِّل حتى تبنى صورة إجمالية للجبل.

ورؤية الله سبحانه فى كل شىء هى رؤية اللانهائية فى الأشياء، فى حين ترى الحيوانية الإنسانية سطحها ونسبيتها فحسب، وعليها أن ترى فى الوقت ذاته نسبية المقولات التى يتحرك الإنسان فى أدغالها متصورًا أنها مطلقة. ورؤية اللانهائى فى المحدود تعنى أن الوردة التى نرى ابتسامتها الرقيقة الواهنة خالدة برهان على وجود ينبوع أبدى،

ورؤية النسبية هى أن نفهم أن تلك اللحظة التى نعيشها ليست 'الآن' بل هى 'ماضٍ' حتى قبل أن تصل إلى الآن، ولو أمكن أن يتوقف الزمن بحيث تثبت فيه كل الأمور كما لو كانت نهرًا من الجليد، فسوف تتجلى الحفلة التنكرية الإنسانية بكل زيفها المشئوم، وكل شىء سيصير إلى عبث إلا 'ذكر الله تعالى'، وهو قائم فى الخلود.

ورؤية الله سبحانه فى كل أين هى بالضرورة أن نرى أننا عدم والوجود له وحده سبحانه، ولو كان التواضع أعظم الفضائل من وجهة نظر معينة فذلك لأنه يعنى تعطل الأنوية، ويمكن أن يسوغ تغيرًا طفيفًا فى وجهة النظر هذه قول الشىء ذاته عن كل الفضائل الأصولية، فالمحبة الحقة هى أن يضحى المرء بنفسه فى سبيل الله عز وجل، فلا يمكن أن يضيع المرء فى الرب دون أن يبذل له ذاته وللناس أيضا. وإذا كان حب الجار أمرًا أساسيًّا على المستوى الإنسانى، فليس ذلك لأن الجار ليس 'الذات' بالصورة التى نحن عليها أى 'الذات' فحسب ولكن لأن المحبة الإنسانية، أو قل ذلك الانطلاق نحو 'الغير'، هو الطريق الوحيد الممكن أمام السواد الأعظم من الناس، وهو أن ينفصلوا عن 'الأنا' فذلك أيسر من انطلاق الأنا نحو 'الغير'، وفقدانها فى الله تعالى رغم أن الأمرين متصلان بلا انفصام.

***

إن شكلنا هو أنانا وهو ذلك العجز الملغز عن أن نكون غير ذواتنا،

وعجزنا فى الوقت ذاته عن أن نكون ذواتنا تمامًا وليس 'شيئًا غير ذواتنا'، ولكن حقيقتنا لا تترك لنا خيارا، وتجبرنا على أن نظل على 'ما نحن عليه'، أو على ألا نبق على 'ما لسنا عليه'. والأنا هى حلم نحلم فيه بأنفسنا، يستمد محتواه من محيطنا، وما هو إلا ذريعة فحسب، فالأنا لا تشتاق إلا إلى حياتها، وأيًا كان ما نحلم به فإن حلمنا هو مركز لأنانا التى ترغب فى أن تثبت ذاتها فحسب، فهى مرآة نقيمها أمام أنفسنا لتنعكس فيها حياتنا بطرق شتى، وقد صار ذلك الحلم طبيعتنا الثانية، قوامه صور وميول وعناصر ثابتة ومتحركة فى توليفات لا تحصى، تأتيها صور من خارجنا وتندمج فى جوهرنا. والميول هى استجابتنا للعالم من حولنا، فعندما نُظهرُ أنفسنا فى خارجنا نخلق عالمًا فى صورة أحلامنا، وحينما يتشكل حلمنا فى واقعنا ينعكس علينا، وهكذا حتى تنغلق علينا شرنقة من أحلام قد تجسدت، وتجسدات قد استُبطِنت، وأحيانًا ما لا تفك إسارنا أبدا. فالأنا طاحونة يسوقها تيار العالم والحياة تدور وتدور وتكرر دوراتها بلا كلل، فى سلسلة من صور دائمًا ما تتنوع، ودائمًا ما تماثل.

والحق أن الدنيا تبدو كما لو كانت 'مادة واعية' هى النفس وقد سقطت فى حال يمكن أن يفتتها بطرق شتى، ويعكس عليها عوارضَ لا تنتهى وعيوبًا لا تنفد، والحقيقة أن الأنا هى جهل يتخبط فى صيغ موضوعية من الجهل، مثل الجهل بالزمان والمكان. فما هو الزمن إذا لم يكن الجهل بما 'وراءه'؟ وما هو المكان إذا لم يكن الجهل بما يفلت

من إدراك حواسنا فى سياقه؟ فإذا كنا 'وعيًا بحتا' مثل 'الذات'، فسوف نكون 'دائمًا' و'فى كل مكان'، أى بما يعنى ألا نكون 'أنا'، فذلك من حيث واقعيته خلق للزمان والمكان. والأنا هى الجهل بما هو 'الآخر'، ووجودنا بأكمله منسوج من الجهل، كما لو كنا قد جمّدنا أنفسنا ثم ألقينا بها كى تتبعثر إلى ألف من الشظايا، فننظر إلى الحدود التى تحيط بنا ونستنتج منها أننا شظايا وعى بالوجود تقبض علينا المادة مثل الشلل، وتفرض علينا تثاقل الجماد، وتعرّضنا لبؤس الدنس والفناء. والشكل يجسدنا حسب قالب من نوع أو آخر، ويفرض علينا أقنعة بشكل أو آخر، ويفصلنا عن مجموعٍ ما زلنا مربوطين إليه يدًا وساقًا، لكن الموت يجعلنا نسقط منه سقوط ثمار من شجر، وفى النهاية ينسخنا العدد فى داخلنا وفيما حولنا، وفى نسخنا ينوّعنا، فليس هناك نسختان متماثلتان تمامًا، والشكل ينوع العدد والعدد يكرر الشكل كما لو كان سحرًا، ولا مناص من أن يكرر ذاته أبدا. فكلية القدرة الربانية بلا حدود، ولا بد لها أن تتجلى فى لانهائيتها. لكن الأنا ليست متضاعفة من ظاهرها فحسب، فالنفوس تنقسم على ذواتها فى تنوعها وفى اختلاف ميولها وأفكارها، وليست هذه أهون أنواع بؤسنا، «لأنه واسع الباب ولكن يعسر أن يدخل غنى إلى ملكوت السموات». متى ١٩ : ٢٣.

وحيث إننا لسنا غير الذات فقد حُكِمَ علينا بالأبدية، والأبدية فى انتظارنا، ولذلك علينا أن نجد المركز مرة أخرى حيث تكون

الأبدية نعيما. والجحيم هو المحيط الذى يدَّعى أنه المركز، أو الكثرة التى تدَّعى مجد الوحدانية، وهذا هو رد 'الحق' على الأنا التى تطمح إلى المطلقية، ومحكوم عليها بأن تطمح إلى ذلك دون أن تستطيع أن تكون كذلك... والمركز هو النفس التى 'تحررت' أبدًا، أو بالأحرى تلك التى لم تكف عن الحرية.

التُّرَاثُ الْمَسِيحِيُّ

الْبَابُ الْعَاشِر
مَسَائِلُ عَنْ طَبِيعَةِ الْمَسِيحِيَّةِ

إن المسيح عليه السلام فى منظور العرفان هو 'نور العالم'، وهو العقل الكلى، كما أن الكلمة هى 'حكمة الآب'. والمسيح هو عقل الكون الأصغر، كما أنه عقل الكون الأكبر، وقد أصبح بذلك عقلنا الملهَم[٩٣]، كما أنه العقل الكونى النابع من الله عز وجل، وبهذا المعنى يمكن القول بأنه ليس هناك من حق ولا حكمة إلا وكان المسيح عليه السلام مصدرها، وذلك بغض النظر عن كل اعتبارات الزمان والمكان[٩٤]، وكما أن «النور يضىء فى الظلمة، والظلمة لم تدركه»، فكذلك العقل الملهَم يشع فى ظلمة الأهواء والأوهام. وعلاقة الابن بالآب تشاكل علاقة الحب النقى بالوجود الأسمى، أو علاقة العقل الملهَم بالذات العلية، ولذلك كنَّا إخوة فى المسيح عليه السلام فى

٩٣ «كان النور الحقيقى الذى ينير كل إنسان آتيا إلى العالم» يوحنا ١ : ٩.

٩٤ قال القديس بولس «أما الإيمان فهو الثقة بما يرجى والإيقان بأمور لا ترى... بالإيمان نفهم أن العالمين أتقنت بكلمة الله، حتى لم يتكون ما يرى مما هو ظاهر» الرسالة إلى العبرانيين ١١ : ١، ٣ مما يثبت أن الإيمان ليس نقيضا للعرفان على الأقل، ولا شك أنه ليس كل الإيمان نابعًا من معرفة ميتافيزيقية، ولكن كل المعرفة الميتافيزيقية هى اليقين بأمور لا ترى رأى العين وهى فى نطاق الإيمان. والعرفان هو تمام الإيمان بمعنى أنه يقرن هذه المعرفة بتحقق يناظرها، وهو الحكمة والقداسة، الحكمة التى تتقدس والقداسة التى تعقل، وأظهر تعبير عن عنصر 'التحقق' هو الأعمال التى تبرهن على الإيمان وتمنحه حياة، وبدونها يصبح الإيمان وحيدا وحكمة ميتة.

العقل الملهَم واللطف القدسى.
كذلك المسيح عليه السلام 'كان' فى الخلق الكلى، وذلك أيضًا فيه جانب من التجسد وآخر من الصلب. وعلى نطاق أصغر جانب الإنسانية والإنسان الفرد، وهى صورة مصغرة من المسيح عليه السلام تتكون من جانبين هما 'التجسد' بالفطرة التى فطر عليها، و'الصلب' بآلامه المقدرة عليه.

٭٭٭

والعرفان المسيحى من الناحية النظرية ليس إلا ميتافيزيقا التثليث[٩٥] وتطبيقاتها الصغرى على الإنسان، فوجودنا الصرف يناظر الآب، وذكاؤنا الصرف يناظر الابن، وإرادتنا الصرفة تناظر الروح القدس. والخط الرأسى للصليب يعنى العلاقة بين الآب والابن، والخط الأفقى رمز الروح القدس، وهى التى 'تنبع من الآب وتوكل إلى الابن'، وهو ما يعنى أن الروح التى هى لطف ربانى وإرادة ربانية فى الوقت نفسه تفيض من الآب ثم من الابن بدوره فيما يماثل فيه الآب، ولكن ليس فيما يتمايز فيه عنه. والآب هو فيما وراء الوجود، والابن هو الوجود، والروح القدس هى اللطف والتجلى. وعندما يقتصر المنظور على الجانب الأنطولوجى، فالآب هو الوجود بما هو، والابن هو 'الوعى بالوجود'. والقول بأن

٩٥الميتافيزيقا الإسلامية توحيدية من حيث إنها تنطلق من اختزال مبدئى من الوحدانية، فى حين أن الميتافيزيقا اليهودية توحيدية وثنائية فى آن واحد. الوصايا العشر، سفيروس.

الروح هى اللطف والتجلى، أيًا كان مستوى المنظور أنطولوجيًا أو فوق أنطولوجى، يعنى فى الآن ذاته أنها 'الحياة الباطنة' و'الانعكاس الخلاق' للربوبية، وهى بهذا المعنى 'استرواح' أو 'استبطان' فى الربوبية in divinis، كما أنها 'انبثاق' وظهور من الربوبية ex divinis، فهى لطف 'داخلى' أو 'تأملى' من ناحية ونعمة 'ظاهرة' و'فعالة' من ناحية أخرى. ولهذا كان الروح القدس 'يحتل' المحور الأفقى من الصليب، وتعنى كلمتا 'الروح القدس Spiritus Sanctus' المعنى الأول للروح الباطنة، وتعنى كلمة آمين Amen الروح اللامخلوقة 'فى المخلوق'، لو جاز استخدام هذا التعبير.

والروح 'كمخلوق' ليست إلا العذراء عليها السلام من أوجه ثلاثة، الوجه الكونى macrocosmic والوجه الإنسانى microcosmic والوجه التاريخى، والبعد الأول هو الجوهر الكلى، والثانى هو النفس فى حال اللطف القدسى، والثالث هو التجلى الإنسانى لهذين الجانبين. ويمكن بمعنى ما حين نقول إن كلمة 'آمين' هى اسم للعذراء أو المخلوق الكامل وهى العلاقة بين الآب والابن، وهى الخط الأفقى الذى يرمز إلى علاقة الزوج والزوجة. فنفس العذراء بكليتها هى 'آمين' واحدة عظمى، فليس فيها ما ليس خضوعًا لمشيئة الله سبحانه.

والفن المسيحى يحتوى مبدئيًا على ثلاث صور هى العذراء والطفل عليها السلام، والصلب، وقيام المسيح عليه السلام، والأولى تعنى

التجسد، والثانية تعنى الفداء، والثالثة تعنى ربانية المسيح عليه السلام. ويتذكر الإنسان هذه الرموز أو الأسرار الثلاثة بالنقاء الذى هو طريق 'المسيح فينا'، والموت عن الدنيا، وقدسية الحكمة. والفن يشكل جزءًا من الشعائر بالمعنى الأوسع إذ إنها معًا 'أعمال عامة leiturgia' [٩٦] لا يصح أن تُترَك لما هو تعسفى فى الإنسان. فجمال الفن وصحة الطقوس يشكلان 'الرداء' الربانى فى الدنيا الذى يحجب الحضور الربانى على الأرض ويُظهِره فى آن. [٩٧]

***

إن كنيسة القديس بطرس مرئية ومستمرة الظهور مثل الماء، وكنيسة القديس يوحنا لا تكاد ترى ولا يستمر ظهورها مثل النار فى قيامها على كالفارى، تطل على بحيرة طبرية. لقد كان يوحنا 'أخًا' للمسيح و'ابنًا' للعذراء ثم إنه كان نبى الرؤيا، وقد كلف المسيح عليه السلام بطرسَ بقوله «ارع غنمى»، ولكن يبدو أن كنيسته قد ورثت أيضًا

٩٦ ويقول القديس أوغسطين، إن الطقوس بسيطة بالضرورة، حتى إن تلك البساطة تصبح معيارًا لأصالتها ويقول أسقف هيبو، ولو كانت غير ذلك فسوف تكون أدنى من الناموس اليهودى إذ إنها من عند الله وليست من عند الكهنوت، وهو يؤكد بعد ذلك على أن الأعياد المسيحية قليلة العدد.

٩٧ أشرنا فى مناسبات عدة إلى أن الفن الشعائرى الذى يشكل السمة الخالدة للفن الدينى ليس مجرد أمر إنسانى، وعلاوة على ذلك لا يسعى إلى الأسرار المستحيلة العميقة التى لا وجود لها كما يسعى الفن الحديث، والذى بدلا من أن يسعى إلى تطويع 'زماننا' للحقيقة يهدف إلى تطويع الحقيقة 'لزماننا' فى سياق العمل الفنى والحرفى، وكذلك فى التعبير الطقسى، والذى نجد فيه ترادفًا بين اصطلاحى 'المسيحية' و'العصر الوسيط'. وإنكار أن الفن يمكن أن يكون مسيحيًا بدعوى أن المسيحية فوق الثقافات هو فشل فى إدراك سياق هذا الفن وقيمته، وهو بمثابة إنكار عناصر من الحقيقة، وبالتالى من القداسة.

إنكاره ثلاثًا للمسيح عليه السلام، ومن ثم جاءت النهضة ونتائجها المباشرة وغير المباشرة إلا أن «أبواب الجحيم لن تقوى عليها». وأما يوحنا فقد قال له «إنه يبقى حتى أجيء»، وقد بقى هذا السر مغلقا أمام بطرس[٩٨]. ويمكن أن يرى المرء فى ذلك نبوءة عن الشقاق الذى حدث بين روما وبيزنطة. وليس هناك فى عبارة «ارع غنمى» ما يمكن أن يناقض التفسير الذى يقول به اليونانيون وهو أن أسقف روما هو primus inter pares أى 'أول المخذولين'، وليس الحبر الأعظم pontifex maximus.

☼☼☼

لقد كانت الروح القدس تُمنح بمعمودية النار Confirmation، فالزيت ليس إلا حالة سائلة للنار، وكذلك النبيذ، والفارق بين المعمودية بالماء Baptism والمعمودية بالنار هو أن الأولى لها وظيفة سلبية أو قل 'سلبية إيجابية' فهى تمحو حالة السقوط، فى حين أن الشعيرة الثانية لها وظيفة إيجابية بمعنى أنها 'تمنح' النور والقوة الربانية[٩٩].

٩٨ هناك مغزى فى أن الكنيسة الكلتية ترى أنها مرتبطة بالقديس يوحنا، تلك الحضارة التى قامت فى ربيع الزمان، وتبدو كامتداد أخير للعصر الذهبي.

٩٩ يقول ترتوليان «إن الجسد يعطر حتى تتقدس النفس، ويحترق الجسد حتى تتقوى النفس، ويوضع الجسد فى الظل حتى تستنير النفس بالروح القدس»، ويقول الكاتب نفسه عن العماد «ويغسل الجسد حتى تتطهر النفس». ويقول القديس ديونيسيوس «إن العماد والتناول والمعمودية ترمز على التوالى إلى 'الطهارة' و'الاستنارة' و'الكمال'». ويرى غيره أن العماد يعنى 'الاستنارة'، ومن الواضح أن ذلك لا يناقض المنظور السابق، إذ إن

وتلك الرسالة تكتسب بعدًا جديدًا وكفاءة تامة بعهود 'المجامع الإنجيلية' التى تعنى فى الوقت ذاته موتًا وميلادًا جديدًا، وتصحبها فى الواقع طقوس جنازية رمزية، فتكريس الراهب هو نوع من الجناز[١٠٠]. فبالفقر ينقطع الإنسان عن الدنيا، وبالعفة ينقطع عن المجتمع، وبالطاعة ينقطع عن نفسه[١٠١].

***

وتتعلق المسيحية بكاملها بهذه الكلمة، المسيح هو الرب، كما أنها على مستوى السر المقدس، الخبز جسده والخمر دمه[١٠٢]، ثم إن هناك صلة بين القربان والأسرارية الاسمية هى أن المسمى 'حاضر حقا' فى اسمه أى إنه 'هو' اسمه.

والقربان بمعنى ما هو وسيلة اللطف الربانى 'المركزية' فى المسيحية، ويعبر بالضرورة عن خصائص التراث المسيحى، وذلك بتذكيره لا بسر المسيح عليه السلام بما هو فحسب ولكن بتطبيقه المزدوج على

صور التربية الروحية جميعا هى 'استنارة' بطبيعتها، تعمل على 'محو الخطيئة الأولى' وتفتح الطريق إلى 'النور' الذى كان فى الإنسان فى جنة عدن.

١٠٠ هذه الشعائر الجنازية تذكرنا بالمحرقة الرمزية فى الهند، والتى تدشن مرتبة السانيازى.

١٠١ إن الرجل المتزوج يمكن أن يكون عفيفا 'فى الروح وفى الحق'، ويصدق القول نفسه على الفقر والطاعة، كما يثبت فى حالة القديس لويس وغيره من الملوك القانونيين. والتحفظ الذى تعبر عنه عبارة 'فى الروح وفى الحق' أو فى مقولة القديس بولس «لأن الحرف يقتل ولكن الروح يحيِي» لها أهمية كبرى فى المنظور المسيحى، إلا أنها أيضا تحتوى على 'سيف ذى حدين' بتقديرٍ ربانى.

١٠٢ ويمثل جسد المسيح أو خبز القربان عند كليمنت السكندرى الحياة فى الإيمان، ويمثل الدم أو النبيذ التأمل والعرفان.

الأسرار الكبرى والصغرى، فالنبيذ يناظر الأولى والخبز يناظر الثانية، ويتبين ذلك فى الطبائع المتناظرة للعناصر المقدسة، كما أنه يظهر فى الحقائق الرمزية التى تتبعها، وهى أن معجزة الخبز 'كمية' بمعنى أن المسيح عليه السلام قد ضاعف ما كان موجودًا سلفا، فى حين أن معجزة الخمر 'كيفية'، لأن المسيح أضفى على الماء خصائص لم تكن فيه، وهى خصائص الخمر. أو أن جسد المخلص المصلوب كان لا بد أن يطعن حتى يسيل منه الدم، والدم إذن يمثل الجانب الباطنى من الفداء، وهو رمز يتأكد بسيولة الدماء، أى 'لاشكليتها'، فى حين أن الجسد 'شكلى'، وكان لا بد أن يُطعن حسبما يرى مايستر إيكهارت «لو أردت النواة فعليك أن تكسر القشرة» . وقد كان الماء الذى سال من جانب المسيح ليبرهن على وفاته جانبًا سلبيًا للروح المتحولة وهو 'المحو' من هذا المنظور الذى إما أن يصحب كمال بهجة الدم الربانى أو يسبقه، فهو الموت الذى يسبق الحياة، كما أنه البرهان الظاهر عليها.

***

وتتعلق المسيحية أيضًا بوصيتين علويتين بهما «يتعلق الناموس كله والأنبياء» ، الأولى فى العرفان وهى «حب الله بكلية المرء»، وتعنى يقظة الوعى بالذات العلية، والثانية هى «حب الجار»، وتعنى رؤية الذات العلية فيما 'ليس أنا'. كما أنها تتعلق بتعاليم 'الصلاة' و'الصيام' .oratio et jejunium

فالصيام أولا هو الكف عن الشر، ثم ثانيا 'التفرغ للتأمل فى الله' vacare Deo، فى حين أن الصلاة هى 'ذكر الله' تستقر فى النفس لتحقق الانتصار الذى أنجزه المخلِّص. و'الصلاة' تبلغ ذروتها بدوام ذكر أسماء الله طالما تعلق الأمر 'بالذكر' المنطوق، والأسطورة الذهبية ثرية بالتعاليم القيمة وبها قصص يشهد على هذا، أحدها عن فارس أراد أن يهجر الدنيا، فالتحق بطائفة السيستريان، وكان أميا، ولم يستطع أن يحفظ من كل التعاليم التى تلقاها سوى كلمتى 'سلام عليك يا مريم Ave Maria'، وظل يردد لنفسه بكل كيانه هاتين الكلمتين بلا انقطاع أينما حل وأيما فعل، وبعد وفاته ازدهرت على قبره زنبقة جميلة، كتب على كل بتلة من بتلاتها بحروف ذهبية Ave Maria، ففتح الرهبان القبر فوجدوا أن الزنبقة قد نمت من فم الفارس. ولنا كلمة واحدة عن هذه القصة تتعلق 'بالصفات الربانية' لاسم العذراء فمن يقول عيسى يقول الله، ومن يقول مريم يقول عيسى، فاسم مريم من الأسماء الربانية، وهو أقربها إلى قلب الإنسان.

وتحكى الأسطورة الذهبية أيضًا عن الجلادين الذين أعدموا القديس إجناثيوس الأنطاكى، ودهشتهم لأن القديس لم يكفَّ عن ترديد اسم عيسى بلا انقطاع، وقال لهم «لا أستطيع أن أكف عن ذلك فهو مكتوب على قلبى»، وبعد وفاة القديس فتح الوثنيون صدره

فوجدوا اسم المسيح عليه السلام مكتوبًا عليه بحروف ذهبية[١٠٣].

✡✡✡

والله محبة، وهو النور، وهو فداء المسيح وآلامه، وهذا أيضا جانب أو امتداد للحب. وللمسيح عليه السلام طبيعتان، ربانية وإنسانية، كما أنه يفتح طريقين طريق العرفان وطريق المحبة، ويتضمن طريق المحبة 'الألم' فيما يختلف فيه عن العرفان، فالمحبة الكاملة تتطلب المعاناة وهى أفضل طريق يثبت بها الإنسان حبه، ولكنها الثمن الذى يدفعه الإنسان مقابل 'السهولة العقلية' لذلك المنظور. أما فى المنظور العرفانى، فيرتكز كل شىء على التأمل البحت، والاهتمام الرئيس فيه يدور حول مجد المسيح لا بؤسه الإنسانى، كما أن هناك مشاركة معينة فى الطبيعة الربانية التى هى دائمًا مباركة وخالدة، ولا

١٠٣ تحكى الحقيقة ذاتها عن قديسة دومينيكانية هى كاثرين الراكونيجية. وبالإضافة إلى قصة السلام المريمى واسم المسيح، لا بد أن نذكر التسبيح المزدوج 'عيسى - مريم' الذى يحتوى على بعدين أسراريين، ثم هناك أيضا *Christe eleison* وهو اختصار 'للصلاة العيسوية' فى الكنيسة الشرقية، ومن المعروف أن علم صلاة التسبيح قد انتقل إلى الغرب على يد كاسيان الذى يبدو أنه كان وسيط العناية الربانية بين أعظم فرعين للروحانية المسيحية، وقد كان فى زمنه ممثلا للتراث الأسرارى بما هو، ويستخدمون فى الكنيسة اليونانية والسلافية مسبحة من العقد كأحد عناصر الزى فى النظامين الأصغر والأكبر، وتخلع على الراهب أو الراهبة فى طقس التكريس، ويمسك بها رئيس الدير فى يده اليسرى ويقدمها إلى الراهب قائلا «خذ يا أخى سيف الروح الذى هو كلمة الرب، كى تصلى لعيسى المسيح بلا انقطاع، فلا بد أن تذكر اسم السيد الرب فى عقلك وبقلبك ولسانك قائلا مولاى عيسى المسيح، يابن الله، ارحمنى أنا الخاطئ». ونجد فى طبقة الأفكار ذاتها أن 'فعل الحب' هو صلاة القلب الدائمة التى تجلت فى زمننا هذا على الأخت كونسولاتا من تستونا. راجع، عيسى المسيح يناشد العالم، جمعية القديس بولس، نيويورك، ١٩٥٥.

تُفرَض المعاناة فيه بالطريقة نفسها فهى من حيث المبدأ لا تزيد عن الضرورات العامة فى الزهد مثل الصيام، وهو أشبه بانفصال لا شخصى تفوق أهميته الإرادة الشخصية فى التضحية. وتتأرجح كل الروحانية المسيحية بين هذين القطبين، ذلك رغم أن جانب المحبة والمعاناة يفوق كثيرًا جانب العرفان والتأمل لأسباب واضحة.

إن سؤال 'ما هو الله؟' أو 'من هو أنا؟' يغلب فى نفس العرفانى عن التساؤل 'ماذا يريد الله منى؟' أو 'ماذا علىّ أن أفعل؟'، ذلك بالرغم من أن تلك الأسئلة ليست بلا لزوم فالإنسان هو الإنسان. فالعرفانى الذى يرى الله 'فى كل مكان وفى لامكان' لا ينطلق من بدائل من خارج ذاته بالرغم من أنه لا يستطيع تجنب تلك البدائل تمامًا، ولكن ما يهمه قبل كل شىء هو أن العالم كله منسوج من الصفات ذاتها، ويطرح الإشكاليات الوجودية ذاتها فى التباعد والتقارب.

***

والإصرار فى المناخ المسيحى على فضيلة التواضع، أو بالأحرى الطريقة التى يطرح بها ذلك الإصرار أو تمارس بها تلك الفضيلة تفرض علينا أن نعود إلى موضوعها، الذى يتميز بجانبين أخلاقى وأسرارى[١٠٤].

ويمثل الإنجيل للتواضع بصورتين، إحداهما غسل أقدام الحواريين،

١٠٤ لقد طرحنا هذا الموضوع سلفا فى كتابنا منظور روحى وواقع إنسانى ترجمة تراث واحد.

والأخرى صيحة الهجران على الصليب. والتواضع الأول هو المحو، وذلك حين نرى فى أنفسنا ميزة سواء أكنا مصيبين أم مخطئين، فلا بد أن نعزوها أولا إلى الله سبحانه، وثانيًا أن نرى فى أنفسنا حدود تلك الميزة أو العيوب التى قد تبطلها، وحين نرى فى الآخر عيوبًا فلا بد من أن نحاول أن نجد جانب مسئوليتنا عنها فى أنفسنا، ثم أن نحاول أن نكتشف الميزات التى قد تعوضها فى الآخر. ولكن بافتراض أن الحقيقة فى متناولنا وهو أمر يفوق قيمة أى أمر آخر، فالتسليم بالحقيقة هو أفضل الطرق للتواضع، والفضيلة خير لأنها حقيقة، وليس العكس. وقد اتضع المسيح بنفسه فى غسل أقدام تلامذته بينما كان هو المعلم، ولكن دون أن يفترى على نفسه فلم يقل «إننى أسوأ منكم» ، ولم يقدم مثالا أو فضيلة تتعارض مع الحق والذكاء[١٠٥].

والصورة الثانية للتواضع الأعظم هى فى الموت الروحى و'فقدان الحياة' فى الرب ومحو الأنا ego، وهو ما كان فى منظور القديسين حينما وصفوا أنفسهم 'بأخطى الخطاة'، ولو أن لذلك التعبير معنى

١٠٥ ضرب المسيح أمثلة أخرى على التواضع مثل قوله إنه جاء ليخدِم لا ليُخدم، أو عندما قال «من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله»، فالطبيعة الحقيقية للأطفال هى النقاء والبساطة لا التحدى والمكابرة. ولنتذكر أيضا المثل الذى ضربه عن الغرف العليا فى الولائم، فيقول القديس توما الأكوينى «إن التواضع لا يتطلب خضوع ما هو ربانى فينا إلى ما هو ربانى فى الآخرين، ولا أن نخضع ما هو إنسانى فينا لما هو إنسانى فى الآخرين»، ناهيك عن إخضاع ما هو ربانى لما هو إنسانى، ولكن يبقى هناك سؤال قد يكون حرجا ولكنه ليس مستحيلا عن ماهية التعريف الحقيقى للأمور.

فهو يتعلق بالأنا بما هي، وبما أن كل الخطايا نابعة منها وبدونها لا تكون خطيئة، فالحق أن الأنا هي 'الأكثر وضاعة'، فحين يتعرف المتأمل على 'أناه' كمبدإ للتفرد، فإنه يكشف فى نفسه جذور كل مبادئ الشر، كما لو كان قد تقمص فى ذاته كل نقائص البشر، مثلما فعل السيد المسيح حتى يذيبها فى نفسه فى نور الله وفى محرقة المحبة. وقد كانت 'مراتب التواضع' عند القديس بندكت أو القديس برنار مراحل فى محو 'الأنا' صحبتها سلوكيات رمزية ومجاهدات تعمل على تحويل النفس، ومفتاح هذه الحكمة أن المسيح عليه السلام قد أهين على الصليب بربط ذاته بظلام الأنا الإنسانية وليس 'بأنا' صفتها كذا أو كذا، وشعر بأنه هُجِرَ لا لأنه عيسى بل لأنه الإنسان بما هو وكان عليه أن يكف عن أن يكون عيسى حتى يذوق كل العسر وكل الانفصال عن الرب وكل الأنا الصرف التى كانت هى حال السقوط فى الخطيئة[١٠٦].

ولا يعنى عجزنا عن تحديد موقعنا على سلم الخطاة أننا لسنا على يقين من 'فسادنا' لا 'كأنوات' بشكل عام فحسب ولكن 'كأنا' محددة وخاصة، فاعتقاد المرء بأنه 'فاسد' لمجرد أن له 'أنا' سوف يكون من

١٠٦ كان قول المسيح عليه السلام «لماذا تدعونى صالحا؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله» من باب التواضع الأعظم الذى نطرحه هنا، وهو على شاكلة المثل الذى ضربه المسيح عن الأطفال، ولو كان من اللازم أن نأخذ بحرفية قناعة القديسين بأنهم 'أخطى الخطاة' فلا يمكن تفسير كيف أنهم قالوا بالشر عن زنديق أو آخر، ثم يكون من العبث أن نطالب الناس بالإحساس بعيوب طبائعهم فى حين أنهم عاجزون عن تمييز تلك العيوب فى الآخرين.

شأنه تفريغ التواضع من محتواه.

والتواضع فى المسيحية مفهوم بمرجعية المحبة، وهذا هو أحد العوامل التى تضفى عليه خصائصه. ويقول القديس أوغسطين «إن حب الله يحتوى على كل الفضائل».

***

«النور يضىء فى الظلمة والظلمة لا تدركه» ورسالة المسيح عليه السلام كما يوحى بها الظاهر موجهة أولا إلى العنصر الانفعالى فى الإنسان، الذى يودى به بطبيعته، ولكنه يظل عرفانيًا وحِكميًا فى المسيح ذاته، وبناءً على ذلك تبقى أيضًا فى ميتافيزيقا التثليث، ناهيك عن الحكمة الرمزية فى تعاليم المسيح عليه السلام. إلا أن المسيح قال فيما يتعلق بالشكل العام وهو منظور الإرادة فى رسالته «لا يحتاج الأَصحاء إلى طبيب بل المرضى». «...... لأنى لم آت لأدعو أبرارا بل خطاة إلى التوبة» متى ٩ : ١٢-١٣، ثم عندما يقول «لا تدينوا لكى لا تدانوا» متى ١: ٧ فهو يشير إلى طبيعتنا الانفعالية وليس إلى العقل الملهَم، والذى هو محايد يتحلى به الكاملون، وعندما يقول المسيح إنه سيأتى ليدين الأحياء والموتى، فهذا مرة أخرى أمر يخص العقل الصرف، الذى هو وحده صاحب الحق فى الدينونة، ويعنى مساواة المسيح عليه السلام بالعقل الأول.

إن المنظور الإرادى الذى أشرنا إليه ثابت فى التاريخ الإنجيلى بشكل قاطع، فنحن نرى شعبًا انفعاليًا وأسراريًا يناضل فى قبضة

ناموس يسحقه ويفتنه فى الوقت ذاته، وهو مما يصور بشكل ربانى صراع النفس المنفعلة التى خضعت لانفعالها مع الحق الذى هو غاية أحوال الإنسان، فالإنجيل دائمًا يتحدث صراحة 'عمّا يحدث' ولا يَذْكُر أبدًا 'ما هو كائن'، فى حين يفعل ذلك ضمنًا كما أشار القباليون الذين قالوا إنهم أول من لاحظ ذلك، ولكنه أمر لا يغير من الطبيعة المنظورة للتون، ولا من الأسباب الإنسانية وراء تلك الطبيعة. وقد أخفت اليهودية من ناحية أخرى ما دعت المسيحية إلى إظهاره علنا[١٠٧]، وأفشى اليهود بدورهم من الناحية الأخلاقية ما تعلم المسيحيون إخفاءه، فقد حلت جوانية المحبة عند اليهود محل الصلف القديم بلا شك، ولكن فى شكل رياء من نوع جديد.

ولا بد من التحسب مما يلى، إن المنظور الإرادى يميل إلى الحفاظ على الأنا ego من جراء فكرة المسئولية الأخلاقية، فى حين أن العرفان يميل بالعكس من ذلك إلى اختزالها إلى القوى الكونية التى تتكون منها تلك الأنا وتنتج عنها. ثم نجد أن الناس متساوون من وجهة نظر الإرادة أو الانفعال ولكنهم ليسوا كذلك من وجهة نظر العقل الملْهَم، فهو يضيف إلى الإنسان عنصرًا من المطلق بما يتجاوز طبيعته الإنسانية تمامًا. أما عن السؤال الأخلاقى، من أنت حتى تحكم على غيرك؟ فإنه سؤال يحاول البعض به محو 'حكمة الأفاعى' أو 'تمييز

١٠٧ يقول بعض مفسرى التوراة بأن 'عقدة اللسان' التى كان موسى يعانى منها كانت بمشيئة ربانية حتى لا يتمكن من إفشاء الأسرار، وبخاصة ناموس سيناء، الذى كان عليه أن يحجبه لا أن يفشيه، ولكن تلك الأسرار لم تكن إلا ما أعطاه المسيح لحوارييه.

الأرواح' فى ضباب نفسانى يدعى المحبة، ويكاد ذلك يغرى المرء على أن يجيب الله تعالى على كل حالة من حالات الحكم المعصوم، إذ إن الذكاء الملهَم بوصفه 'مطلقٌ نسبيًا' لا يلتزم بسلطان الفضيلة، وبالتالى تتعدى حقوقه حقوق الإنسان بوصفه كائنًا انفعاليًا ونفسًا معرضة للخطإ، والله سبحانه فى كل حقيقة. ويجوز القول بأن المرء لا يمكن أن يكون قاضيًا وخصمًا طالما كانت الأنوية عاملا على تحديد العقل الملهَم أو إظلامه، ذلك أنها تتعسف فى تحديد الذكاء بشكل مبدئى فيما يتعلق بالعرضيات، لتؤكد أن الإنسان ليس له الحق فى الحكم كما يدعى بعض الأخلاقيين، وهو يرقى إلى القول بأن الإنسان لا ذكاء له، وأنه لا يزيد عن رغبة أو انفعال، وأنه لا يشبه الله جل جلاله فى شىء.

إن الحقوق المقدسة للعقل الملهَم تتجلى فى حقيقة أن المسيحيين لم يستطيعوا الاستغناء عن حكمة أفلاطون، ووجد اللاتينيون احتياجًا للرجوع إلى الأرسطية، وكما لو كانوا قد اعترفوا أن الدين religio بما هو لا يستطيع القيام بدون حكمة، وقد أدى به منظور قصرى للحب إلى الوقوع فى الخزى[١٠٨]، ولكن إذا كانت المعرفة تشكل احتياجًا عميقًا فى الروح الإنسانية فهى بموجب ذلك تُعد

١٠٨ إن الميل القديم إلى اختزال الحكمة *sophia* إلى الفلسفة *philosophy*، والذى أدى إلى فن غايته الفن، وإلى معرفة زائفة بلا حب، قد أدى فى المسيحية إلى هيمنة وجهة النظر النقيضة لها، فالحب من منظور الحكمة هو العنصر الذى يتعدى العقلانية التبسيطية ويجعل من المعرفة أمرًا فعالاً، وهذا الرأى لا يصح التمسك به على طول الخط.

أيضًا طريقًا إلى الله عز وجل.

وكى نعود إلى فكرتنا السابقة يمكن أن نعبر عنها أيضًا كما يلى، إن المحبة على عكس العرفان نادرًا ما تعطى لنفسها الحق فى الحكم على آخر، فهى تحمل كل شىء، وتعذر كل شىء، على الأقل فى النطاق الذى تكون فعالة فى إطاره، وهو نطاق تختلف حدوده تبعًا للطبائع الفردية، ويصبح ثمن الفردية الإرادية 'تدينًا زائفًا'[١٠٩] بدافع المحبة. وإذا كان العرفان بطبيعته يميز بالضرورة بين الأرواح والقيم على كل المستويات فذلك لأن وجهة نظره ليست شخصية، فالفوارق فيه بين 'أنا' و'الآخر' والتحيزات الغامضة المتناقضة المبنية على ذلك تفقد معناها، ولكن يعتمد تطبيق المبدإ على المحددات المفروضة علينا بطبيعة الأمور وبأنفسنا.

فالمحبة بالنسبة إلى جارنا عندما تكون فعلا قائمًا على الوعى المباشر وليست مجرد انفعال أخلاقى تعنى أن نرى أنفسنا فى الغير والغير فى أنفسنا، ولا بد أن تُرْتَقَ الهوة التى تفصل الأنا عن الغير حتى يُرأب

١٠٩ الصدق الذى تعلو أهميته على التخمينات الأخلاقية يعنى باختصار استخدام المنطق، أى القول بأنه لا يجب أن يعلو على الحق شىء، ولا يصح السقوط فى الخطإ العكسى بالإيمان بأن المرء لكى يكون محايدًا عليه ألا يُعد أحدا على خطإ أو على صواب. فلا يصح خنق التمييز من أجل الحياد، إذ إن الموضوعية ليست غفران الخطإ ولعن الصواب، ولكنها رؤية الأمور على حقيقتها، سواء أكان ذلك يرضينا أم غير ذلك، لذا كان علينا أن نتحلى بحاسة التناسب وحاسة تمييز ظلال المعانى. وسيكون من العبث ذكر أمور بدائية بهذه الدرجة ما لم نلق تلك الفضيلة الزائفة التى تشوه رؤية الحقائق من كل ناحية، ولكنه قد يستطيع الاستغناء عن وساوسها لو أدرك قيمة التواضع أمام الله سبحانه وفاعليته.

الصدع بين السماء والأرض.

***

ويقول القديس توما إنه ليس من طبيعة الإرادة الحرة أن تختار الشر، إلا أن هذا الاحتمال يقوم على حرية الفعل التى ترتبط بالمخلوق غير المعصوم، وهكذا ترتبط الإرادة بالحرية، فالطبيب النفسى يضفى على الإرادة عنصرًا فكريًا ويجعلها تشارك الذكاء، والإرادة لا تكف عن أن تكون إرادة باختيارها الشر، ولكنها تكف أساسًا عن الحرية، وكذلك يتعطل العقل الملهَم، وفى الحالة الأولى تصبح ملكة حركة وقوة انفعال، فالحيوانات أيضًا لها إرادة، وفى الحالة الثانية تصبح تحريكًا للتمييز السكونى بطبيعته. ويمكن أن نضيف أن الذكاء لا يكف بدوره عن أن يكون ذكاءً عندما يقع فى الخطيئة، ولكن العلاقة فى هذه الحالة أقل مباشرة عنها فى حالة الإرادة، فالروح القدس أى الإرادة والمحبة 'توكِل' سلطانها إلى الابن أى العقل الملهَم والمعرفة وليس العكس.

والمذهب المسيحى لا يدَّعى أن الجهود الأخلاقية من شأنها أن تؤدى إلى المعرفة الميتافيزيقية، ولكنها تعلمنا أن اقتلاع الأهواء يطلق القوة التأملية الكامنة فى أعماق طبيعتنا المتدينة، وهذه القوة التأملية بمثابة نافذة لا بد أن يدخل منها النور الربانى، سواء أكان على شكل العدالة أم على شكل الرحمة، وهذه العملية الخيميائية فى العرفان

دائمًا ما ترافقها مفاهيم صحيحة وحالات وعى مناسبة[١١٠]. وأولوية المحبة فى ضوء هذا المفهوم لا تتعارض مع منظور الحكمة لكنها تلق الضوء على جانبها الفعال[١١١].

***

والأخلاقية التى تقدم الخد الآخر، وفى الحدود التى يمكن الحديث فيها عن الأخلاقية، لا تعنى اطمئنانًا غير معتاد لعدوٍّ، ولكنها تعنى لامبالاة تامة بقيود هذا العالم، أو بشكل أدق رفض المرء أن يقع فى شباك الحلقة المفرغة للسببية الأرضية، فمن يرغب أن يكون مصيبًا على المستوى الشخصى بأى ثمن يفقد سكينته ويبتعد عن 'الأمر الوحيد

١١٠ تكون المعرفة حينئذ 'تقديسية' وليست قاصرة على إرضاء احتياجات منطقية، وتتفق تماما مع نظرية القديس بولس فى المحبة، وليست قوة هذه المعرفة فى الغرور ولكنها فى النقاء، فالعرفان يجعل من المعرفة أمرا فعالا وأنطولوجيًّا، ومعيشًا. وبعيدا عن العرفان لا تصبح المسألة فى اقتلاع الأهواء، ولكن مجرد توجيهها نحو السماء.

١١١ إن نظريتى المعرفة الأوغسطينية والأفلاطونية ما زالتا على اتفاق تام مع العرفان، فى حين أن الحسية التوماوية والأرسطية تتفقان مع أطروحة طريق الحب بالمعنى المخصوص للبهاكتية، وذلك دون أن تكونا زائفتين فى مستواهما. ولكن ذلك التحفظ لا ينطبق على التوماوية بأكملها، والتى تعتنق فى كثير من جوانبها الحق دون تخصيص، ويلزم هنا أن نرفض آراء الذين يعتقدون أن التوماوية ومعها كل ما يُعد من قبيل الحكمة القديمة لن يكون لها قيمة فعالة إلا لو 'أعدنا نحن خلقها فى أنفسنا'، و'نحن' هنا تعنى 'ناس هذا الزمان'، وأن القديس توما لو كان قد قرأ كانط وديكارت فلاسفة القرن التاسع عشر والعشرين لكان قد عبر عن نفسه بشكل مختلف، والحق أنه كان سيتعين عليه أن يدحض ألف خطإ أو يزيد. فلو أن قولا قديمًا كان قول حق فلا مناص من قبوله، وإذا كان قول باطل فلا مجال للاهتمام به، ولكن أن يريد المرء أن 'يعيد التفكير' فيه من خلال أستار من الأباطيل والانطباعات الحديثة التى لا تمت إليه بصلة فإن أية محاولة من هذا القبيل تبرهن على مدى فقدان الإحساس السرمدى بالحق اللازمنى وانحطاطه.

الذى يحتاج إليه'، فأحوال هذا العالم لا تجرُّ معها إلا الاضطرابات، وهى بدورها تلقى بالمرء بعيدًا عن الرب، إلا أن السلام كأى سلوك روحى يمكن أن يفصل ذاته عن النشاط الخارجى، فحتى الغضب المقدس هادئ فى باطنه، وعندما يكون تنفيذ الحكم واجبًا محتومًا لا يمكن اجتنابه فهو مقدر بمصالح عالية لا شخصية، وهو أمر يتوافق تمامًا مع العقل المتحرر من الانفعال والغل. والمسيح عليه السلام يصارع الأهواء والمصالح الشخصية، ولكن ليس أداء الواجبات ذات الصبغة الجمعية، وبتعبير آخر، فهو يعارض المصالح الشخصية حين تكون نابعة عن الهوى أو حين تضر بمصالح الغير، ويدين الكره حتى لو كان فى خدمة مصالح أعلى.

إن 'عدم العنف' الذى يدعو إليه الإنجيل يرمز إلى العقل المشتغل بما هو 'موجود' وخالد وليس بما هو 'حادث' وعرضى بل ويجعله فعالاً. والإنسان يُضَيِّعُ وقتًا مديدًا وجهدًا جهيدًا فى التعجب من ظلم الناس وعما يَفترض من عثرات المقادير، وسواء أكان ما فى الدنيا ظلمًا من الإنسان للإنسان أم عقابًا ربانيًا فالعالم هو ما هو، تيار جارف من 'الصور'، أو هو 'عجلة الكون الدوارة' التى تتبع طريقها فحسب مطمئنة إلى طبيعتها. والناس لا يستطيعون أن يكونوا ظَلَمَةً عندما يرون أنهم مجرد مكونات لذلك التيار، ولا مناص من أن يتبدى الانفصال عن التيار والعمل على نقيض الوقائع بما تمثلها من عبودية أمرًا من قبيل الجنون فى عين العالم، ولكنه فى الحقيقة تبنٍّ

لوجهة نظر الأبدية فى الحياة الدنيا. وتبنى وجهة النظر هذه يعنى أن يرى المرء نفسه من بعد شاسع، فيرى أننا نشكل بأنفسنا جزءًا مما يسمى عالم الظُّلم، وهذا سبب إضافى للحفاظ على اللامبالاة فى وسط عالم يجأر بالصراعات الإنسانية. والقديس هو الذى يبدو كأنه قد مات ثم عاد إلى الحياة بعد أن كفَّ عن أن يكون 'ذاته' بالمعنى الأرضى، وليس عنده نوايا للعودة إلى ذلك الحلم الوهمى، ولكنه يحافظ على نفسه فى نوع من اليقظة لا تستطيع هذه الدنيا أن تفهمه بضيقها وشوائبها.

والحب النقى ليس من هذا العالم فهو من أصل سماوى وغايته الله سبحانه، وهو يعيش فى ذاته، ولكن فى شعاع من نور الله سبحانه، وذلك هو السبب فى أن المحبة «لا تطلب ما لنفسها، ولا تحتد، ولا تظن السوء، ٦ولا تفرح بالإثم بل تفرح بالحق،٧وتحتمل كل شىء، وتصدق كل شىء، وترجو كل شىء، وتصبر على كل شىء» الرسالة الأولى إلى أهل كورينثوس ١٣ : ٥ -٧.

الْبَابُ الحَادِى عَشَر
أَسْرَارُ الْمَسِيحِ وَالْعَذْرَاءِ عَلَيهَا السَّلام

'لقد صار الرب جسدًا حتى يصير الجسد ربا'، فأول الأسرار هو التجسد، وثانيها هو الخلاص.

وحين صارت الكلمة جسدًا فقد صلبت بمعنى ما، فكذلك الإنسان فى عودته إلى الرب لا بد أن يشارك فى السرَّين كليهما، فالأنا تُصلب بالنسبة إلى العالم، ولكن لطف الخلاص الربانى يتجسد فى القلب، فالقداسة هى ميلاد المسيح عليه السلام وحياته فينا.

وسر التجسد له جانبان، العالم فى جانب والوعاء الإنسانى فى جانب آخر، أى المسيح والأم العذراء عليها السلام. ولكى نستطيع أن نتفهم هذا السر فلا بد أن تكون النفس كالعذراء، فكما أن صورة الشمس لا تنعكس فى المياه إلا حين تهدأ فكذلك النفس لا تستطيع استقبال المسيح إلا فى نقاء عذرى وفى حال البساطة الأولى لا فى حال الخطيئة التى ما هى إلا هياج وخلل.

ونحن لا نقصد 'بالسر' أمرًا ينبو عن الفهم من حيث المبدأ، ما لم يكن ذلك على المستوى الجدلى البحت، ولكنا نعنى أمرًا ينفتح على اللانهائى، أو ما يمكن تصوره فى هذا السياق، حتى إن المفهومية تصبح لا نهائية ولا يمكن للإنسان تصورها، فالسر دائمًا 'شىء من عند الرب'.

Ave Maria gratia plena, dominus tecum, benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus veneris tui, Jesus.[١١٢]

إن مريم عليها السلام هى النقاء، والجمال، والخير، وهى تواضع الجوهر الكونى، والانعكاس الإنسانى لذلك الجوهر هو النفس فى حال اللطف الربانى. كما أن النفس فى حال لطف المعمودية تناظر مريم العذراء، وبركة العذراء تحل على الذى يطهر روحه للرب، وهذه الطهارة المريمية هى الشرط، لا لقبول الشعائر فحسب ولكن للتحقق الروحى بالحضور الحقيقى للكلمة أيضا. وتعبر الروح فى كلمة Ave عن فكرة العمل وفق كمال الجوهر، فإنها تتسق معها فى رجائها معونة مريم العذراء التى هى تجسيد للكمال.

وكلمة Gratia plena تعنى الجوهر الأولانى من واقع طهارته وصلاحه وجماله ممتلئًا بالحضور الربانى، وهو طاهر لأنه لا يحوى شيئًا غير الرب، وصالح لأنه يعوض كل أنواع خلل التوازن فى الكون، فهو كلٌّ وهو لذلك توازن، وهو جميل لأنه مستسلم تمامًا للمشيئة الربانية، وهكذا تصبح النفس انعكاسًا للجوهر فى الكون الأصغر الذى فسد بالسقوط ولا بد أن يصير طاهرًا وجميلا مرة

١١٢ إن دعاء المسبحة لو فهم على وجهه الصحيح قديم قدم الكنيسة ذاتها، وهو صلاة التكريس التى تناسب المسيحيين، وهو يحيى روح المسيحية ويصونها، وحداثة اسمه يمكن أن يثير حنق الذين لا يعرفون حقيقة معناه، والقديس دومينيك الذى يُظن أنه كاتب هذه الصلاة ليس إلا من استعادها *La solide Devotion du Rosaire* كتاب لمؤلف دومينيكانى مجهول من بدايات القرن الثامن عشر.

أخرى.

وكلمتا Dominus tecum تعنيان أن هذا الجوهر الممتلئ بالحضور الربانى على المستوى الأنطولوجى والوجودى بطبيعته ذاتها، هو أيضًا دائم الاتصال بالكلمة بما هى، فإذا كانت Gratia plena تعنى فيض السر الربانى فى الجوهر، فإن Dominus tecum تعنى أن الرب فى تعاليه قبل الكونى يتجلى للجوهر مثل العين الممتلئة بالنور حين ترى الشمس، فالنفس المشبعة بالبركة الربانية سوف ترى الرب.

وتعنى benedicta tu in mulieribus أن الجوهر الكلى فحسب هو الكامل بين كل الجواهر، وهو بكليته فى حضن البركة الربانية، وتنهل منه كل الجواهر فى رأب صدع التوازن، كذلك تنهل منه كل الأنفس الساقطة من النفس الأولانية بسقوطها، وتستعيد النفس فى حال البركة والنقاء والصلاح والجمال الكمال الأولانى فتصبح 'مباركة' بين كل الجواهر.

وتعنى et benedictus fructus veneris tui أن ذلك الذى هو Dominus tecum يصبح فى التجلى fructus veneris tui, Jesus، أى إن الكلمة التى تتواصل دومًا مع الجوهر العذرى للخلق بأجمعه سوف تظهر كثمرة ونتيجة وليس كجذر وسبب. ثم إن النفس الطائعة للرب بنقائها وصلاحها وجمالها تبدو كما لو كانت رحمًا للرب، والذى سوف يحولها كما حول المسيح جسده إلى كنيسة، التى جاهدت وعانت حتى انتصرت. ولكن فى الحقيقة إن الكلمة لا

تولد فى الجوهر، فالكلمة خالدة ولكن الجوهر هو الذى يذوب فى الكلمة، وحينما يبدو أن الرب يحيا فى النفس فالحق أن النفس هى التى تذوب فى الرب، فكلمة benedictus تعنى الكلمة التى تجسدت، ولكن الظواهر توحى أنها تتجسد كجوهر وكنفس، وتكون مباركة لأنها تظهر لا من جهة تعاليها، وهو أمر سوف يجعل من الجوهر أمرًا غير حقيقى، ولكن من جهة ظهورها بالتجسد fructus.
وكلمة Jesus تعنى الكلمة التى تحدد الجوهر، وتتجلى به، ومن ناحية الكون الأصغر فالكلمة هى التى تُجلى ذاتها فى الكون الأكبر كروح الرب، وفى الكون الأصغر هى الحضور الحقيقى الذى يبرهن على ذاته فى مركز النفس، وتشع إلى خارجها كى تحولها وتتشربها فى النهاية[١١٣].

***

والكمالات العذرية هى النقاء والجمال والصلاح والتواضع، وهذه هى الصفات التى يتعين على النفس التى تسعى إلى الرب أن تحققها. والنقاء هو خلو النفس من أية شهوة، وكل حركة طبيعية فى النفس تقدر بحسب نوعيتها الانفعالية والشهوية والإغرائية، وهذه الفضيلة باردة وصلبة وشفافة مثل الماس، وهى الخلود الخالص من كل فساد.

١١٣ لا يجب أن نأخذ التعبير بحرفيته وكذلك كل التعبيرات المرتبطة بالاتحاد فيما يلى، والمهم هنا هو 'الربوبية' أيًا كان المعنى الذى يعزوه المرء إلى ذلك الاصطلاح.

أما عن الجمال، فجمال العذراء يعبر عن السلام الربانى، وهو فى توازن تام مع إمكاناته حيث يتعرف الجوهر على جمال ذاته. وتهجر النفس كل ما يبددها فى خضم ذلك الجمال لتستكين إلى كمالها الجوهرى الأولانى الأنطولوجى. لقد ذكرنا آنفًا أن النفس لا بد أن تكون مثل صفحة الماء الساكن، وكل حركة طبيعية للنفس سوف تكون بمثابة اضطراب وتبديد لتلك السكينة وتشوهٍ وقبحٍ لها.

والصلاح، أى رحمة الجوهر الكونى، هو أن العذراء تمثل نبعًا لا ينفد من الاتزان والصلاح والشفاء واستيعاب الشر وجلاء الخير، فهى الأمومة لكل الكائنات التى تتوجه إلى معونتها. والنفس كذلك لا بد أن تتحول بحبها عن الأنا المتصلبة إلى الجار والخليقة بأجمعها، كما لو أن التمايز بين الأنا والآخر قد امَّحى، والأنا تصبح الآخر والآخر يصبح الأنا، فالتمايز الانفعالى بين أنا وأنت هو حالة من الموت تناظر التمايز بين النفس والرب.

والتواضع كامن فى أن العذراء بالرغم من قداستها تظل امرأة لا تطمح فى أى دور آخر، فالنفس المتواضعة واعية بمرتبتها وتمحو ذاتها أمام ما يعلوها، وهكذا بقيت المادة الأولانية Materia Prima فى الكون على حالها العذرى، ولا تطمح أن تغتصب لنفسها تعالى المبدإ.

إن أسرار مريم فى البهجة والحزن والمجد هى جانبا الحقيقة الكونية من ناحية والحياة الأسرارية من ناحية أخرى.

والنفس التى تقدست هى عذراء وزوجة وأم مثل مريم ومثل الجوهر الكونى.

***

وتجلى طبيعة المسيح عليه السلام فى أربعة أسرار هى التجسد والمحبة والفداء والربوبية، وعلى النفس الإنسانية أن تشارك فى هذه الأسرار بصور مختلفة.

ففى التجسد الذى يتجلى كمبدإ فى كل فعل ربانى مثل الخلق، أو يتجلى فى المخلوقات كبرهان على الرب مثل المتون المقدسة. فهو يتجلى فى النفس بمولد الرب فينا بالبركة واللطف الربانى، ويتجلى أيضًا فى الغنوص الذى يحول الإنسان ويمنحه الخلاص، كما أن الفعل الربانى فى صلاة القلب يتجسد فى النفس قوة لا منظورة، فالمسيح يأتى إلى العالم كبرهان ربانى نقى كما يأتى إلى النفس بقوة البرق من سيف مسلول تبدو فى ضيائه كل الصور الطبيعية للنفس سلبية أو راضية عن العالم، وتؤدى إلى نسيان الرب بالضعف والإهمال. والتجسد فى النفس هو الانتصار الذى يتجدد دومًا فى حضور المعجزة الربانية.

أما عن المحبة فالرب محبة، وهو حياة دائمة، وعلى عكسه نجد النفس فى حالة موات، تضارع الحجر فى تمركزها حول ذاتها، وتشبه الرمال فى خستها وعقمها وتحولها. ولا بد للقلب المتحجر من أن يلين، ولا بد أن تتحول اللامبالاة بالرب إلى حمية فى الرب، وحينئذ لن يبالى بالأنا ولا بالعالم. ونعمة الدموع هى إحدى تجليات ذلك اللين،

والسكر الروحى تجل آخر.

وأما الفداء على الصليب فقد كان أوج المحو فى حال الهجر بين السماء والأرض، وهكذا لا بد للأنا من أن يتّحى فى فراغ تام، أمام حقيقة الرب المعصومة.

والربانية تناظر النقاء الروحى فى النفس، أى التوحد الدائم مع الرب، وهى ذكر الرب الذى يجب أن يكون مركز كياننا، ويحل محل أنانا الوهمية التى تشتت فى مظاهر الدنيا الفانية، فالإنسان يصبح ذاته فقط فيما وراء ذاته، وفى الاتحاد العميق الذى لا تطوله الكلمات.

***

إن صلاة السيد المسيح عليه السلام هى أعظم الصلوات إذ إن المسيح هو قائلها، ولذلك كانت هى دعاء المسبحة الأول، ولكن صلاة السلام لمريم تحتوى على اسم المسيح مطابقًا لهوية المسيح ذاته بشكل غامض، فالرب واسمه أمر واحد . والمسيح عليه السلام هو أكثر من مجرد صلاة فهو المعلم، ولذلك كانت صلاة مريم التى تحتوى على اسم المسيح أكثر من مجرد صلاة، ولذلك كانت قراءات صلاة مريم أكثر تواترًا من صلاة الأب، وكانت تتضمن إلى جانب اسم الرب جوهر دعاء المسبحة ذاته، وما ذكرناه لتونا يرقى إلى القول بأن صلاة 'العبد' للسيد تناظر 'الأسرار الصغرى'، ونذكّر بأن تلك الصلوات تتعلق بتحقق الحالة الأولانية أو جنة عدن، أو بالأحرى اكتمال الحياة الإنسانية، فى حين أن اسم الرب يتعلق

'بالأسرار الكبرى'، وغايتها النهائية فيما وراء كل الحالات الفردية.
ومن وجهة نظر الكون الأصغر كما رأينا فإن 'العذراء' هى 'اللطف الربانى المقدس' والمؤهل لتلق 'الحضور الحقيق'، و'عيسى' هو البذرة الربانية وهو 'الحضور الحقيق'، الذى لا بد أن يحول النفس ليجعلها كلية كى يوحدها بالأبدى، ومريم مثل 'زهرة اللوتس' هى 'السطح الأفق'، وعيسى هو 'الجوهرة'[114] والمركز، كما أنه من وجهة النظر الحركية 'رأسى'، فعيسى هو الرب فى داخلنا، وهو الذى يتخللنا ويعمل على تحولنا.
ومن بين تسبيحات التأمل بالمسبحة نجد 'أسرار الفرح' التى تتعلق بوجهة النظر المطروحة هنا، كما تتعلق بتسبيحات الذكر 'بالحضور الحقيق' الربانى فى الإنسان، أما 'أسرار الحزن' فهى تصف 'السجن المخلِّص' للرب فى الإنسان، وهو التدنى المحتوم 'للحضور الحق' فى محدودية الإنسان، وأخيرًا 'أسرار المجد' التى تتعلق بانتصار الربانى على الإنسانى وتحرُّر النفس بالروح.

١١٤ نشير هنا إلى الصيغة البوذية الشهيرة *Ohm mani padme hum* وتعنى حرفيًّا «طوبى للجوهرة فى قلب زهرة اللوتس»، فهناك تشاكل يستحق الاعتبار بينها وبين صيغة 'يسوع الناصرى *Jesus of Nazareth*'، فالمعنى الحرفى الأصلى لكلمة *Nazareth* هو 'الزهرة'، وصيغة *mani padme* تعنى زهرة اللوتس.

الْبَابُ الثَّانِى عَشَر
عَن الصَّلِيب

إذا كان للتجسد معنى 'نزول' الرب إلى الأرض، فالمسيح عليه السلام مكافئ للخلق بكليته، وهو يحتويه لأنه خلق ثان جاء كى يطهر ويخلِّص الخلق الأول، وهو يتولى وهو على الصليب تصوير الشر فى الوجود، وكان من الضرورى لكى يستطيع أن يتولى ذلك أن يصبح الرب وجودًا، فالصليب فى كل أين لأن الخلق منفصل عن الخالق، والوجود يفرض نفسه ويزدهر بالفرح، ولكن الأفراح تنقلب إلى خطايا طالما لم يكن الرب غايتها، وذلك بالرغم من أن المسرات لها مسوغها الميتافيزيقى من حيث إنها متوجهة للرب فى حدود طبيعتها الوجودية، فحتى الخطيئة تنكسر على أقدام الصليب. ولكن الإنسان ليس مجبولا على الشهوات العمياء فحسب، فقد تلقى نعمة الذكاء التى يتمكن بها من معرفة الرب، فلا بد له أن يعى الغاية الربانية فى كل شىء، وفى الوقت ذاته عليه أن 'يحمل صليبه' و'يدير الخد الآخر'، أى أن يعبر إلى ما وراء المنطق المبنى فى العالم، وأن يتعالى على مستوى سجنه البشرى، ولا بد أن يكون 'قائمًا' وربانيًا، وليس 'نائمًا' وأرضيًا.

وللوجود أو 'التجلى' جانبان هما الشجرة والصليب، فالشجرة هى البهجة التى تحمل الحية، والصليب هو الحزن الذى يحمل الكلمة التى

صارت جسدا، والوجود عند الفاسق هو عالم الشهوات الذى يسوغه الإنسان بفلسفة الجسد، أما المختارون فالوجود عندهم هو عالم التجارب الذى يشع فيه اللطف الربانى والإيمان والعرفان.

وليس عيسى هو آدم الجديد فحسب ولكنه الخلق الجديد، فالقديم هو الكلية والمحيط، والجديد هو التوحيد والمركز.

***

ولا نستطيع الهرب من الصليب بأكثر مما نستطيع الهرب من الوجود، ففى جذور كل ما يوجد صليبٌ على الدوام. والأنا هى النزوع إلى البعد عن الرب، والصليب هو الإمساك عن ذلك النزوع. ولو كان الوجود هو 'شىء من الرب'، فهو أيضًا 'شىء ليس من الرب'، وهذا هو ما يجسده الأنا، والصليب يعود بالثانى إلى الأول، وبذلك يتمكن المرء من هزيمة الوجود الزائل.

وما يجعل من مسألة الوجود مشكلة بهذا التعقيد هو أن الرب يظهر فى كل أين، فلا وجود لشىء خارج وجوده، والغاية بكاملها لا يمكن أن تنفصل عن ذلك المفهوم النائى عن الرب. ولذلك كان الفرح فى ظل الصليب مفهومًا، بل وحتميًّا، فأن يوجد المرء هو أن يفرح، حتى لو كان ذلك تحت أقدام الصليب حيث يجب على الإنسان أن يعيش، فتلك هى الطبيعة العميقة للأمور، ولكنه يستطيع مخالفة تلك الطبيعة فى المظاهر فحسب، فالمعاناة والموت ليسا إلا الصليب الذى يتجلى مرة أخرى فى لحم الكون، فالوجود زهرة

علامتها صليب.

***

إن الأخلاقية الاجتماعية تميز بين صلاح إنسان وفساد آخر، لكن الأخلاقية الأسرارية للمسيح لا تسمح لأحد بأن يكون صالحًا، أو بالحرى فهى قائمة فى مستوى لا يمكن لأحد فيه أن يكون صالحًا تمام الصلاح، فكل إنسان خطاء «ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله»[115] فحسب. إن شريعة موسى ترجُم من يخطئ بحق المجتمع، مثل الزانى مثلا، أما عند المسيح فالرب فحسب هو من ارتُكِبت بحقه الخطيئة، وذلك يسقط كل صور الانتقام، فكل الناس خطاءون أمام الرب الباقى أبدًا. وكل خطيئة هى خطيئة آدم وحواء، وكل إنسان هو آدم وحواء[116]، وأول أعمال العدالة هى إذن أن نغفر لجارنا. فخطيئة الآخر فى أعماقها هى خطيئتنا نحن، وما هى إلا تَجَلٍّ للخطيئة التى تشكل جوهرنا المشترك.

إلا أن المسيح الذى قال «مملكتى ليست من هذا العالم» يترك الباب

115 «فإنى لست أشعر بشىء فى ذاتى. لكنى لست بذلك مبررًا. ولكن الذى يحكم فى هو الرب» رسالة بولس الرسولى الأولى إلى أهل كورينثوس ٤:٤

116 يقول القديس الأعظم جريجورى فى أحد خطاباته والذى اقتبسه طيب الذكر بيدى Venerable Bede فى كتابه *Ecclesiastical History of the English Church* إن «كل خطيئة تصدر عن ثلاثة أصول وهى، الإيحاء، والمتعة، والموافقة. والإيحاء من الشيطان، والمتعة من الجسد، والموافقة من الإرادة. وقد أوحت الحية بالخطيئة الأولى، فى حين أن آدم بوصفه عقلا قد وافق عليها، ووجدت فيها حواء بوصفها جسدا متعة جسدية، ولكن الذكاء العميق فحسب هو القادر على فهمها».

مفتوحًا للعدالة الإنسانية طالما كانت محتومة «أعطوا ما لقيصر لقيصر»، وإنكار هذه العدالة على كل مستوى يرقى إلى دعوة لتفشى الظلم، إلا أن من الضرورى أن نتغلب على الحقد بإرجاع الشر إلى جذوره الكلية، وإلى أنه «لا بد أن تأتى العثرات» وفوق كل شىء اكتشاف ما فى طبيعتنا، وهى طبيعة كل بنى الإنسان، أن 'الأنا' هى خداع بصرى يجعل من الحبة قبة والعكس، وحسبما كانت المسألة تتعلق بنا أو بالغير. ومن الضرورى أن نجد بالحق تلك السكينة التى تفهم كل شىء، وتغفر كل شىء، وتختزل كل شىء إلى توازن، ومن الضرورى أن نهزم الشر بالسلام الذى يعلو على الشر وليس الشر نقيضًا له، فالسلام الحقيق لا نقيض له.

«من كان منكم بلا خطية فليرمها أولا بحجر» فنحن جميعًا مجبولون على الخطيئة، والشر هو الأمر القابل لها، ونحن جميعًا بالتالى مشاركون فى الشر، ولا شك أن ذلك بطريق غير مباشر إلا أنه ليس شاحب الحقيقة، وكما لو كان كلٌّ يحمل فى ذاته ذرة من كل الخطايا. وتبدو الخطيئة إذن كما لو كانت حدثًا كونيًّا، وصورة مكبرة للأنا، ومن كان بلا أنا فهو بلا خطيئة، ويك ون كما «الريح تهب حيث تشاء، وتسمع صوتها، لكنك لا تعلم من أين تأتى ولا إلى أين تذهب»، وإذا كان الرب وحده صاحب الحق فى العقاب، فهو فيما وراء النفس، والحقد يعنى أن يغتصب المرء لنفسه موضع الرب، وينسى مشاركته فى البؤس الإنسانى العام، وأن يعزى إلى

'أناه' نوعًا من المطلقية، ويفصلها عن الجوهر الذى ما الأفراد منه سوى تخثرات أو عقد شتى. والحق أن الرب أحيانًا ما يوكل حقه فى العقاب إلى الإنسان طالما ارتفع عن 'الأنا'، ولكن إذا كان على المرء أن يكون أداة للرب فلا يصح أن يكون به حقد على الإنسان، فالإنسان فى حقده ينسى الخطيئة الأولى فيحمِّل نفسه بشكل أو آخر خطايا الآخرين، ذلك أننا نجعل من أنفسنا أربابًا حينما نكره، ويتعين علينا أن نحب أعداءنا. فأن يكره المرء غيره يعنى أنه نسى أن الرب وحده هو الكامل، والرب وحده هو الحكم. والمنطق السليم يحتم أن يكره المرء فقط 'فى الرب' و'من أجل الرب'، فلا بد من أن نكره الأنا وليس 'الذات الخالدة'، ونكره من يكره الرب وليس غير ذلك، بما يعنى أن نكره كراهيته للرب وليس نفسه. وحينما يقول المسيح إن على المرء أن يكره 'أباه وأمه'، فهذا يعنى أن نرفض فيهما ما يأخذانه على الرب، أى الارتباط الذى يشكل عقبة فى سبيل الأمر الضرورى الوحيد. وهذه 'الكراهية' تعنى لمن تتعلق بهم تحررًا حقيقيًا، فهى تُعد على مستوى الحقائق الأخروية عملا من أعمال المحبة.

***

إن 'حمل الصليب' هو أن يظل المرء قريبًا من الصليب فى الوجود، فالوجود له أزواج أقطاب تتقاطع، 'الخطيئة' و'الصليب'، الانغماس الأعمى فى المتعة والنبذ الواعى لها، 'الطريق الواسع' و'الطريق

الضيق'. وحمل الصليب إذن ليس هو 'السباحة مع التيار'، ولكنه 'تمييز الأرواح' فى هذا العدم الذى هو حق. فحمل الصليب يعنى احتمال ذلك العدم وهو عتبة الطريق إلى الرب، وحيث إن الدنيا غرورٌ وأنانيةٌ وشهوةٌ ومعرفةٌ ضالة فهذا يعنى أن نكون متواضعين ومحبين، وأن نموت ونعود أطفالاً. فهذه العدمية تتحول إلى معاناة بالدرجة التى نغتر بها، وبذلك نعانى، وليست النار المطهرة إلا جوهرنا الذى يحترق، لا لأن الرب يشاء أن يعذبنا، ولكن لأنها هى ما هى ولأنها من هذا العالم، وبقدر كونها كذلك.

***

إن الصليب هو الدرب الربانى الذى تفيض منه الرحمة من اللانهائية. ومركز الصليب حيث يتقاطع البعدان هو سر الهجران، وهو 'اللحظة الروحية' حينما تفقد النفس ذاتها، وعندما 'لا يكون لها بَعد' و'لا تكون من قبل'.

وتلك الصيحة مثل آلام المسيح كلها ليست سر الأحزان الذى يتعين على المرء أن يشارك فيه بالزهد فحسب، لكنها أيضًا على عكس ذلك 'انفتاحة' لا يستطيع أن يفتحها إلا الرب، والتى فتحها لأنه هو الرب، ولذلك قال المسيح «نيرى هَيِّن وحملى خفيف»، والنصر الذى آل إلى الإنسان كان انتصار عيسى فى أول الأمر، ولم يعد أمام الإنسان سوى أن ينفتح لذلك النصر، فيصير انتصاره هو.

***

إن ما يُعده المنطق 'تجريدًا' قد أصبح تجسدًا فى حالة الكلمة التى صارت جسدا، فقد نفذ رمح لونجينوس جندى الحرس فى جنب المسيح عليه السلام، وسالت نقطة دم ربانية على الرمح ولمست يد الرجل، وفى تلك اللحظة انهار عالمه كانهيار صرح من زجاج، وانقشع ظلام الوجود، وأصبحت روحه جرحًا غائرًا داميًا، وكان سكرانًا ولكنه كان سكرًا باردًا نقيًا، وصارت حياته بأكملها صدى يتردد ألف مرة لتلك اللحظة الواحدة تحت قدم الصليب. فقد ولد لتوه لا لأنه 'فهم' الحق، ولكن لأن الحق قبض على وجوده وانتزعه بإشارة 'ملموسة' من هذا العالم. إن الكلمة التى صارت جسدًا هى الحق الذى أصبح مادة، كما أنها فى الوقت ذاته كانت مادة ذات نور حارق، يحوِّل ويخلِّص.